RORTY

Rorty y el giro pragmático

Ramón del Castillo



Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S. L.
© Ilustración de portada: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez para Asip, SL.
Diseño y maquetación: Kira Riera
© Fotografías del volumen: Gideon Lewis-Kraus (pág. 9); Familia Rorty, por cortesía de Mary Rorty (págs. 29 y 43); ©360b/Shutterstock.com (pág. 14); D.P. (pág. 19, 38, 93); Frederic Reglain/Gettyimages (pág. 92); Steve Pyke/ Gettyimages (pág. 125).

Depósito legal: B 21847-2015

Impresión y encuadernación: Impresia Ibérica
Impreso en España

Rorty

y el giro pragmático

Ramón del Castillo

CONTENIDO

Rorty, o cómo cambiar el paso a la filosofía 7

Rorty en contexto 11

¿Volver al pragmatismo? 13

Habermas sobre Rorty 14

Dewey según Rorty, o el pragmatismo revisitado 19

Del platonismo al historicismo 27

Éxtasis al aire libre 36

Horizontes separados 41

Lenguaje e historias 51

¿Giro lingüístico? 52

Desvío a la hermenéutica 55

¿Cómo mantener la conversación? 61

Giro pragmático 67

Dos situaciones discursivas 70

¿Giro en redondo? 75

Giro imprevisto 78

Giro político 83

La democracia liberal y el final de las ideologías 84

De Jefferson a Rawls 86

Giro irónico 95
¿Ironía o cinismo? 102
Consecuencias de la ironía 111
Religión *made in USA* 119
Vattimo y la secularización de la filosofía 126
Obras principales 130
Cronología 137
Índice de nombres y conceptos 141

Rorty, o cómo cambiar el paso a la filosofía

Este libro tiene más de historia que de argumento. Su personaje principal es un filósofo difícilmente clasificable que se movió en distintas áreas de pensamiento y que se pasó la vida huyendo de las etiquetas profesionales. Debatió con filósofos analíticos, pero no fue uno de ellos, pues no trató de definir qué es la verdad o en qué consiste el conocimiento. Se interesó por ciertos temas políticos, pero no fue un teórico en busca de los fundamentos de la vida democrática. Escribió sobre literatura, pero no fue un crítico literario con un método definido y novedoso. Entonces, ¿qué lugar ocupó Rorty? Probablemente ninguno. Quizás fue un pensador de encuentros más que uno de posicionamientos, lo cual no significa que los encuentros acabaran siempre en entendimientos.

Richard Rorty nació antes de la Segunda Guerra Mundial, y se formó a lo largo de los años cincuenta y sesenta, hasta convertirse en una figura enormemente polémica en los años ochenta. Fue un escritor prolífico y minucioso, y además de utilizar técnicas argumentativas

para sustentar sus ideas, empleó tácticas con las que hacer llegar su mensaje tanto a otros gremios académicos como al público general. Políticamente mantuvo una posición que suscitó críticas de distintos bandos: la derecha le consideró irresponsable, la izquierda moderada le tomó por frívolo y la izquierda radical le tachó de cínico.

En cierta ocasión, Rorty dijo que su pensamiento era más propio de un *bricoleur* que de un creador, lo cual resulta un tanto irónico, pues su modesto *manejo* de ideas tuvo consecuencias enormes, de modo que terminó convirtiéndose en uno de los pensadores estadounidenses más influyentes del siglo XX. Durante el último año de su vida, en 2007, declaró: «La función de un *sincretista* no original como yo es fabricar narrativas que, fusionando horizontes, logren unir productos de mentes originales. Mi especialidad son narrativas que cuentan el ascenso y caída de problemas filosóficos» (AI, 4).

En este libro presentamos su pensamiento de una forma narrativa, teniendo en cuenta su trayectoria y sus continuos debates con otros filósofos de su época. Primero le colocaremos dentro del panorama de la filosofía del siglo XX, sobre todo en relación con una serie de movimientos y tendencias que desde los años ochenta intentaron marcar otro ritmo y función para la filosofía. Repasaremos también aquellos datos de su vida que permiten entender mejor sus idas y venidas, y analizaremos algunas de sus ideas más permanentes. Dado que es imposible dar cuenta de todas las caras y aristas de su ideario, daremos prioridad aquí a los propósitos finales de Rorty antes que a todas las herramientas que usó para promoverlos, o sea, prestaremos más atención a sus ideas más polémicas, como por ejemplo que la filosofía es a la cultura de hoy día lo que la religión fue a la Ilustración.

En gran medida, Rorty fue un filósofo antifilósofo, lo que significa que su pensamiento fue un tanto más ambivalente. Afirmó de forma reiterada que la filosofía ya no era importante ni lo debía ser, al menos

en comparación con la política y la literatura. Pero quizás su esfuerzo por desmontar la filosofía prueba la importancia que le seguía concediendo. De este modo, partiremos de la idea de que Rorty actuó al mismo tiempo desde dentro de la filosofía y desde fuera de ella. Así, reutilizó el vocabulario de una filosofía nacida en su país, el pragmatismo, para sustituir el planteamiento excesivamente teórico de los problemas eternos de la filosofía por un enfoque que pone mucho más énfasis en las circunstancias históricas y en formas más locales de plantearse las cosas. Ante preguntas como «¿Qué es el deber?» o «¿Qué es el hombre?», Rorty propuso cuestiones como «¿Qué fines sociales queremos compartir?» y «¿En qué clase de personas queremos convertirnos?» (EFIII, 340), preguntas cuya respuesta depende de la comprensión de la propia situación histórica que nos empuja a hacérnoslas. Además de esta propuesta de equivalentes más prácticos para responder ciertas cuestiones filosóficas, Rorty también invitó a utilizar el vocabulario de la literatura, distinto al de la filosofía, pues pensaba que la imaginación literaria ayuda a liberarse del ansia de la filosofía por erigirse como vigilante de la razón y autoridad moral, y nos hace más sensibles a la variedad, complejidad y dificultad de las vidas humanas.



Richard Rorty en una fotografía tomada en el año 2002.

Rorty tuvo un temperamento melancólico, un estilo sobrio y un tono irónico, rasgos que no cuadran exactamente con la prosa y la pose de muchos filósofos, pero que resultaron deliciosos e inspiradores para muchos de sus seguidores. Representó una mentalidad más defensiva que propositiva, más reactiva que constructiva, y su estrategia consistió más en tomar precauciones para llevar una vida menos terrible que en prescribir recetas ideales con las que alcanzar una vida

humana más perfecta. Su pensamiento no congenió con sistemas de altos vuelos, ni con planes a largo alcance, con enfoques abstractos y demasiado ambiciosos, o con enormes visiones sinópticas. Su filosofía versa sobre el cuidado, entendido en sus dos sentidos: como atención y como prevención (por ejemplo, como luego veremos, creía que para poder cuidar la libertad había que prevenirse contra la búsqueda de Autoridad). Para él la filosofía debía enseñar más a escuchar que a aseverar, a persuadir más que a convencer, a cambiar el foco de una discusión más que a obtener la clave de la argumentación. Según Rorty, entender el mundo que nos ha tocado vivir y entendernos a nosotros mismos depende más de la variación que de la precisión, de la comparación en vez de la fundamentación, de la diversidad de puntos de vista en vez de una gran perspectiva común.

A lo largo de este libro veremos cómo Richard Rorty fue forjando, poco a poco, su idea de la filosofía como una voz más de la cultura y no como la gran gestora de la Razón. Empezaremos por reconstruir las circunstancias que rodearon su formación y las distintas tradiciones que captaron su interés. Luego veremos cómo luchó contra sus propias ilusiones y fue sustituyendo la sensación de la decepción por la experiencia de la liberación. Veremos también cómo interpretó varios giros de la filosofía contemporánea, como el giro lingüístico, el giro hermenéutico, el giro político y, evidentemente, el giro pragmático, que tenía que ver con una filosofía que surgió en su propio país a finales del siglo XIX y de la que se reapropió de una forma irónica.

Rorty en contexto

Durante su vida, Richard Rorty (1931-2007) demostró tener una actitud muy abierta y dialogante, lo cual no quiere decir que alcanzara entendimientos fáciles ni dentro ni fuera de su país. Cuando se enfrentó a los sectores más profesionalizados de la filosofía, muchos de sus críticos le tildaron de ser un filósofo superficial. Su invitación a que la filosofía se convirtiera en un *modo de conversación* en lugar de en un *tipo de investigación* provocó agrias reacciones en los sectores analíticos y científicos de la filosofía de Estados Unidos y de Gran Bretaña. «Muchas resistencias que oponen los filósofos analíticos [...] se basan en que el término "conversación" les parece aún algo de segunda clase, algo "débil", en comparación con la investigación científica» (FR, 104), se defendía Rorty. Para estos sectores, la filosofía consistía en guiarse por la lógica del lenguaje, el equivalente de la luz de la Razón, pero para Rorty consistía más en la persuasión y la narración. Según su opinión, los seres humanos progresan contándose cuentos más complejos, en lugar de encontrando mejores argumentos.

Sin embargo, su predilección por la narración no ayudó a acercar a Rorty al bando de los filósofos formados en la tradición europea

continental. Él no entendía la filosofía como una visión privilegiada de una época, sino como una perspectiva desde la que observar algunos de sus episodios. Para Rorty la filosofía debía ponerse al mismo nivel que otros discursos, mientras que algunos europeos creían en una nueva *jerga de la interpretación* con la que se podía tener una visión de la actualidad mucho más profunda que la que procura la sociología, los estudios literarios o la historia. El bando analítico creía que los filósofos son unos seres que usan la mente de forma mucho más precisa y ordenada que el común de los mortales y que, como los científicos, progresan en sus investigaciones hacia un mejor esclarecimiento de los temas; pero el pensamiento hermenéutico creía que un filósofo es un ser con una conciencia temporal peculiar (incluso en una época que ha dicho adiós a la Historia), la conciencia de que el pasado es una permanente elaboración y no algo que se deja atrás. Por mucho que Rorty se distanciara de la filosofía analítica y encomiara a Hans George Gadamer, el fundador de la hermenéutica contemporánea, las delegaciones de la hermenéutica tampoco le recibieron con los brazos abiertos.

Rorty invitó a sus estudiantes y colegas de Estados Unidos a leer a pensadores franceses como Jacques Derrida, pero las franquicias de la *deconstrucción* tampoco transigieron con la función reformista que Rorty le daba a la crítica de los conceptos tradicionales. La deconstrucción se presentaba como una acción de interpretación mucho más radical y ambiciosa que el *bricolage* de Rorty, una estrategia que revelaba aporías y antinomias allí donde todo parecía más coherente y estable. Afortunadamente, el encuentro entre Rorty y Derrida no fue un total desencuentro, y a pesar de su profundo desacuerdo, Derrida agradeció con sinceridad e ironía que Rorty le pintara como un sentimental que creía en la felicidad (DP). El diálogo era posible, pero la distancia permanecía, pues Derrida se tomaba

muy solemnemente el problema de la responsabilidad, mientras que Rorty veía la ética como una cuestión de costumbres. Rorty admiraba el estilo elaborado con el que Derrida desmontaba sistemas de ideas cerrados sobre sí mismos, y compartía su interés por alejarse de las pretensiones de verdad de la filosofía, pero nunca pensó que la deconstrucción pudiera tener el potencial político que le atribuyeron sus seguidores en Estados Unidos.

Probablemente, la posición de Rorty siempre estuvo más cerca de la *razón comunicativa*, pero como también era alérgico a las grandes síntesis, su diálogo con Jürgen Habermas, el gran teórico de la racionalidad comunicativa, también fue laborioso y, por momentos, circular. Ambos estaban de acuerdo en muchas cosas, entre ellas, que la filosofía debe dejar atrás muchos de sus sueños, que razonar es una facultad intrínsecamente lingüística, que la democracia es una forma de vida humana razonable, y que buscar la verdad tiene que ver con comunicarse lo más libremente posible. Pero también era difícil ponerse de acuerdo, pues, como veremos más adelante, para Rorty, Habermas seguía preso de una superstición, a saber: que las normas humanas obtienen su validez gracias a su fidelidad a algo que trasciende la historia, y no gracias a la confianza de unos seres históricos en otros seres históricos.

¿Volver al pragmatismo?

El problema no acababa ahí. Como otros pensadores de su generación, promovió la restauración de un movimiento intelectual estadounidense que había pasado a un segundo plano desde la Guerra Fría, el *pragmatismo*. Cuando Rorty empezó a glosar ideas y lemas de esta tradición intelectual, la campaña neopragmatista ya estaba

Habermas sobre Rorty


Jürgen Habermas en una imagen del año 2007.

Entre los filósofos contemporáneos, no conozco a nadie que haya confrontado a sus colegas durante décadas con tantas nuevas perspectivas, intuiciones y formulaciones [...]. Su abrumadora creatividad debe mucho al espíritu romántico del poeta que dejó de ocultarse detrás del filósofo académico. La ironía y la pasión, el tono lúdico y polémico con los que revolucionó nuestros modos de pensar e influyó a tantas personas por el mundo prueban la firmeza de su temperamento. Pero esa impresión no hace justicia a la naturaleza amable de un hombre que a menudo se mostró tímido y retraído —y siempre sensible a los demás [...]. Nada fue sagrado para Rorty el ironista. Cuando se le preguntó al final de su vida sobre «lo sagrado», el estricto ateo que era respondió con palabras que recuerdan al joven Hegel: «Mi sentido de lo sagrado está unido a la esperanza de que algún día mis remotos descendientes vivirán en una civilización global en la que el amor será con creces la única ley».

Habermas, *Süddeutsche Zeitung*, 11 de junio de 2007.

en marcha. Sin embargo, conforme Rorty empezó a participar en ella, su defensa de esa tradición se consideró una traición, de modo que la causa pragmatista acabó dividida consigo misma. El fundador, junto a Charles Sanders Peirce y William James, del pragmatismo John Dewey había sido un intelectual de la talla de Bertrand Russell, con muchas facetas y grandes aspiraciones, con afán teórico y repercusión prácti-

ca. Y se esperaba mucho de su resurrección. Dewey -decían muchas voces- no había sido «solo» un educador, un psicólogo social, un politólogo, un polemista, un cronista o un historiador, sino un pensador con una terminología profunda y especial y una autoridad semejantes a las de un gran pensador europeo. Su reanimación podía inspirar una nueva filosofía entendida como visión total y no como una mera técnica pericial al estilo analítico.

Sin embargo, Rorty añadía su nota disonante al acorde nacional y proclamaba, sin rodeos, que ya había pasado la época de los grandes pensadores, igual que se había acabado el mundo de las grandes ideologías y de la Historia. El mundo se había complicado enormemente, y si los filósofos podían seguir siendo útiles no era diseñando grandes visiones teóricas, ni adoptando el papel de figuras ejemplares o el de líderes morales. Dewey había dicho mucho sobre el pasado y el futuro de las democracias, pero no tenía sentido evocarlo como un gran teórico, sino solo -creía Rorty- como un imaginativo cronista de la sociedad postilustrada y como un creyente en su país entendido como un experimento, y no como un Destino o una Excepción.

El conflicto de interpretaciones estaba servido, porque los lemas del pragmatismo eran sumamente vagos. Los viejos pragmatistas habían dicho cosas como que la función de la mente no es reflejar de forma pasiva el orden del universo, sino arreglarse ingeniosamente con las cosas, entendiendo «cosas» en el sentido común de la palabra (precisamente el que los griegos daban a *prágmata*: asuntos entre manos, problemas, tareas, planes). También afirmaron que las ideas abstractas tienen significado si se traducen en acciones, y que la ciencia es una empresa falible, experimental y creativa. Todos estos lemas podrían asociarse a una teoría del conocimiento pragmatista de la misma manera que otros lemas, también vagos, podrían asociarse a una teoría política pragmatista; por ejemplo, que la democracia no

consiste solo en deliberar, ni en llegar a acuerdos, sino en hacer esas cosas en ciertas condiciones, en cierto clima de diálogo y con ciertas disposiciones aprendidas, o que la política no es posible sin educación y la educación no es posible sin política (¿dialéctica?), o que los problemas sociales requieren un tipo de investigación que no depende solo de expertos.

Todos estos lemas resonaron nuevamente desde los años ochenta en el pensamiento de neopragmatistas como Hilary Putnam y Richard Bernstein. Lo que diferencia a Rorty de ellos es que él entendió el giro pragmático como un cuestionamiento mucho más radical de la utilidad de la propia filosofía. Su conclusión no fue muy positiva: la filosofía cada vez le pareció más inútil e incluso un estorbo para propósitos políticos, aunque pudiera tener valor a otros niveles (como diseño de vagas visiones de futuro o como terapia personal).

En su afán por sacar a los filósofos de sus especialidades y darles una nueva utilidad, Rorty predicó las ventajas de las humanidades, un campo de estudios que cada día se empobrece o desvanece más rápidamente. Su campaña no funcionó, pero eso no le resta interés. Para los filósofos muy especializados, mezclarse nuevamente en el cesto revuelto de las humanidades era como perder su crédito científico y volver a un mundo en el que a uno se le pueden hacer preguntas inoportunas sobre temas imprevistos. Pero para las viejas mentalidades de las humanidades, las nostálgicas, la campaña de Rorty tampoco resultaba aceptable, pues animaba a tomarse el mundo de las letras con más sentido práctico y menos reverencia.

Para acabar de liarlo todo, los sectores de izquierdas que querían politizar las humanidades introduciendo enfoques de género, raza y cultura, tacharon a Rorty de poco radical. Él defendía el valor de la literatura como instrumento de concienciación, ante la crueldad y la injusticia, pero ni su manera de interpretar los libros ni la clase de libros que

interpretaba se parecían a los de la izquierda. No tenía una teoría sobre la relación entre literatura e ideología, o sobre textualidad y poder, sino que se limitaba a recomendar listas de libros que conocía o que iba descubriendo. Para los vetustos hombres de letras, banalizaba la literatura, mientras que para los estudiosos de izquierdas, la despolitizaba. Es importante dejar claro que Rorty no tachó de panda de resentidos a los críticos de izquierdas (cosa que sí hizo su admirado Harold Bloom, autor de *El canon occidental*), sino que los juzgó como pesimistas (equivocadamente, pues no todos lo eran) y demasiado abstractos (a veces correctamente, otras no) (EFII, 196).

Cuando le preguntaron en 1995 qué le había empujado a ser filósofo dijo: «Podría haber acabado igual en literatura o historia, pero en su día los cursos de filosofía me atrajeron más [...]. Lo cierto es que en algún momento me arrepentí de no haberme hecho historiador, pero ahora pienso que tampoco hay tanta diferencia, porque una vez que consigues una plaza fija en la universidad puedes hacer lo que quieras» (TB).

Desgraciadamente no era así, y él lo sabía. Desde que dijo eso en 1995, tener una posición de profesor en la universidad exigió más obediencia y menos curiosidad, más instrucción y menos conversación. En 1989, en una especie de panfleto titulado «11 tesis sobre el intelectual humanista» (PSH, 127-130), ya había afirmado que en el mundo académico había dos tipos de personas, las ocupadas en ajustarse a criterios establecidos que determinan qué es una contribución a la investigación, y las que intentan ensanchar su imaginación y leen libros con el fin de modificar la percepción de sí mismas y de su sociedad. Este segundo tipo de personas, añadía, a menudo se encuentra por departamentos universitarios que no son de filosofía. Pues bien, ya antes de su muerte en 2007, el panorama era aún peor: las instituciones educativas habían vigilado cada vez más el conocimiento y habían limitado la libertad; las ciencias sociales y humanas y los de-

partamentos de letras estaban aún más disciplinados por el modelo de la investigación; los propios estudios culturales que, desde los años ochenta, se habían presentado como un método superador de las anticuadas humanidades también se habían convertido, a su manera, en otra factoría de conocimiento. Aunque en muchas entrevistas el tono de Rorty expresaba amargura y cansancio, en el prólogo a su último libro, también de 2007, volvía a lanzar el mensaje:

> Cuanto mayor sea la esfera de la filosofía que interactúe con otras actividades humanas –no solo con la ciencia natural, sino también con el arte, la literatura, la religión y la política– tanta más relevancia adquirirá la filosofía para la política cultural, y en consecuencia, tanto más útil resultará. Por el contrario, cuanto más luche la filosofía por su autonomía, menos atención merecerá que se le preste (EFIV, 13).

Esta fue una de sus ideas fijas, pero no la única ni la más provocativa; fue una especie de llamamiento interno, pero lanzó otras que funcionaron como llamamiento general. Pese a la gran cantidad de interlocutores (vivos y muertos) de los que se rodeó, no deberíamos confundirnos. Rorty fue un pensador terco, manejó un lenguaje muy suyo y persiguió algunos fines de forma insistente. Las tipologías simples con las que clasificar a los pensadores no le parecían tan simples, de modo que no dudó en utilizar una clasificación que popularizó el historiador y politólogo británico Isaiah Berlin cuando, en un ensayo sobre Tolstoi, mencionó un proverbio del poeta griego arcaico Arquíloco según el cual «el zorro sabe muchas cosas, pero el erizo sabe una importante». Los zorros, decía Berlin, suelen ser flexibles y se adaptan a distintas circunstancias, improvisan y encuentran soluciones cuando se enfrentan a problemas; los erizos, en cambio, siempre se defienden usando una única solución:

Dewey según Rorty, o el pragmatismo revisitado

Es polémica la forma en la que Rorty se reapropió del legado del filósofo pragmatista John Dewey. Para empezar, Rorty se desentendió de la metafísica naturalista de Dewey, esto es, de su concepción de las interacciones de los organismos con el entorno que presentó en obras como *La experiencia y la naturaleza*, y que, para algunos críticos, era comparable a *Ser y Tiempo*, de Heidegger.



John Dewey (Burlington, Vermont, 1859-Nueva York, 1952), uno de los grandes fundadores del pragmatismo americano.

El Dewey que más le gusta a Rorty, obviamente, no es el que trata de dar con una nueva visión de la experiencia del ser humano en el mundo, sino el Dewey que reacciona contra el pasado y dice cosas como:

> Los abundantes testimonios de suprema devoción a la verdad que ha manifestado la filosofía es un asunto de lo más sospechoso, pues generalmente ha sido un medio para reclamar una facultad especial de acceso a la verdad suprema y última. Pero no es así, y no perderá su aire esotérico y engañoso hasta que la profesión sea puesta en entredicho [...]. Respecto de la verdad, pues, la filosofía no goza de una posición preeminente (*La experiencia y la naturaleza*).

En *Contingencia, ironía y solidaridad*, las alusiones que Rorty hizo a Dewey tenían que ver justamente con este tipo de reacción: la filosofía siempre ha hecho pensar que su tarea era vérselas con la realidad última —decía Dewey en *Reconstrucción de la filosofía*—, pero al hacerlo ocultaba tanto su relación con valores surgidos de tradiciones sociales como el hecho de que ella misma es producto de conflictos entre distintos fines sociales y de la incompatibilidad entre instituciones heredadas y formas

de vida novedosas. Por lo tanto, su tarea debía ser, más bien, «clarificar la ideas de los hombres respecto de las contiendas sociales y morales de su propia época» (CIS, 76-77 y VP, 16-17).

Los libros de Dewey que más le interesaron son, naturalmente, los más retrospectivos, como *En busca de la certeza* o *Reconstrucción de la filosofía*, donde Dewey narra el intento de la filosofía antigua y moderna por negar la contingencia y los sucesivos errores y falsas concepciones que genera ese deseo de evasión.

En «Superando la tradición» (CP, 99-125), Rorty comparó el intento de Dewey de *rehacer* el pasado con el proyecto de Hegel y el posterior de Heidegger (EFIII, 106-107). En las narrativas de Dewey también se va desde los griegos al cristianismo, y luego de la Ilustración hasta la filosofía del Nuevo Mundo. El propio Dewey dijo que el paralelo histórico del pragmatismo «es la filosofía francesa de la Ilustración», y que concebir el mundo como algo en permanente formación «no es una idea exclusivamente estadounidense, aunque ciertamente las condiciones de vida en Estados Unidos la hayan ayudado a hacerse autoconsciente» («La evolución del pragmatismo americano», 1925). Rorty estaría totalmente de acuerdo con él, aunque lo expresaría con mucha más ironía, tratando de que Estados Unidos no se tome como una excepción o una revelación, sino como un experimento o una oportunidad sometida a contingencias. También coincidía con Dewey al afirmar que la filosofía de Estados Unidos «le ha dado al sujeto [...] una función práctica más que epistemológica», o sea, lo ha visto como un «vehículo de creación experimental» o como «órgano que modifica tradiciones e instituciones».

Evidentemente, Rorty también da prioridad al Dewey que se distancia del kantismo. Para los kantianos –dijo también en *Reconstrucción de la filosofía*– «el bien debía ser universal, pero dieron a esa universalidad un carácter lógico, cuando en realidad la única forma de universalizar la ley y los fines morales es la *comunicación y la colaboración mutua y compartida* [...]. Universalización significa socialización, extensión del área y rango de aquellos que participan de un bien».

En lo religioso, Rorty entendió que las ideas de Dewey también constituyeron un paso más a favor de la secularización de la sociedad moderna. Como Dewey dijo en *Una fe común*: «El hombre no ha usado nunca plenamente los poderes que posee para acrecentar el bien en el mundo, porque siempre ha esperado que algún poder externo a él y a la Naturaleza hiciese aquel trabajo que es su propia responsabilidad» (FR, 53). Rorty cree que Dewey también contribuyó a que el cristianismo se secularizara. Según sus palabras:

> Sería absurdo preguntarse si lo que hace Dewey es juzgar al cristianismo con criterios utilitaristas o pragmatistas, o si, por el contrario, juzga al utilitarismo y al pragmatismo con criterios cristianos. Hace ambas cosas a la vez y no ve ninguna necesidad de dar prioridad a un acto de juicio por encima del otro. Trata al cristianismo, el utilitarismo y el pragmatismo como formas distintas de hacer que los seres humanos se valgan por sí mismos, de conseguir que confíen más en ellos mismos que en la ayuda de algo no humano. Para él representarían tres formas distintas de tratar de sustituir la obediencia por el amor (PV, 75).

cerrarse sobre sí mismos. De este modo, tanto en lo intelectual como en lo político hay zorros y erizos. Algunos zorros son oportunistas y hasta peligrosos. Y también hay erizos dogmáticos, intransigentes y arrogantes. Sin embargo, hay zorros que hacen las cosas fáciles gracias a su sentido práctico y de improvisación; y hay erizos duros e inamovibles, pero muy civilizados. Pues bien, en un llamativo pasaje de un ensayo de homenaje a su amigo Richard Bernstein, Rorty declara:

> Una vez más voy a contar la vieja historia nietzscheana de cómo la Verdad ocupó el lugar de Dios en una cultura secular, y por qué deberíamos superar este sucedáneo de lo divino para volvernos todavía más autó-

> nomos. A pesar de inundar a mi lector con múltiples alusiones y sacar a relucir un montón de nombres, soy un erizo que ha tenido una sola idea: la necesidad de ir [...] hacia un mundo intelectual en el que los seres humanos tan solo sean responsables unos respecto a otros (PTG, 4).

O sea, nada puede servir para justificar nuestras creencias y nuestras normas, nada hay a lo que apelar excepto la consideración que nos debemos los unos a los otros, un compromiso mutuo condicionado por la experiencia pasada que tengamos y por las expectativas que abriguemos. Rorty se vio a sí mismo así, como un erizo con un solo pero poderoso truco al que aferrarse. Y no lo hizo porque fuera orgulloso y despreciara a los zorros (su amigo Richard Bernstein confesó ser uno de ellos), lo hizo por precaución, no por ambición. Creía que esa gran idea podía fomentar indirectamente un nuevo talante social, pero nunca pensó que gracias a esa sola idea se pudieran obtener grandes resultados. Para él, la pregunta que tantas veces se le formuló («¿Cree usted en la Verdad, o es usted uno de esos frívolos postmodernos?») le parecía equivalente a la antigua pregunta: «¿Cree usted en Dios, o es usted uno de esos peligrosos ateos?» (EFIV, 163). Es decir, su gran idea solo era una especie de receta para obtener un segundo grado de secularización, el grado en el que la Ilustración descubre sus propios engaños. No creía haber vislumbrado algo especial, una posthistoria que los postmodernos creen conocer mejor que nadie. Y no buscó, como algunos de ellos, una jerga nueva e impactante que hiciera justicia a ese cambio de época. Prefirió escribir con palabras usadas dándoles sentidos equívocos y más útiles. Este tipo de reescritura la aplicó no solo a la idea de Verdad, sino también a la de Razón. Aunque la idea de que las normas humanas emanan de la Razón «fue de gran utilidad para la creación de las modernas sociedades democráticas, es algo de lo que puede prescindirse, y de lo que se debe prescindir» (CIS, 212). Y aunque la idea de la naturaleza humana universal fue provechosa para consoli-

dar los derechos de la burguesía contra el Antiguo Régimen, también era prescindible. La primera Ilustración dijo adiós a Dios. Ahora tocaría decir adiós a sus sustitutos, a los nuevos símbolos de una Autoridad que puede eximir a los humanos de *responder* los unos ante los otros (CL, 186).

Sin embargo, Rorty se encontró con una curiosa encrucijada: ¿cómo se convence a los seres humanos de que solo se deben hacer cargo los unos de los otros sin apelar a ninguna autoridad exterior a ellos mismos? ¿Cómo se puede justificar una forma de vida antiautoritaria? «El problema del ironista teórico es el problema de cómo superar la autoridad sin pretender poseer autoridad. Este problema es, en el ironista, el correlato del problema metafísico consistente en salvar la diferencia entre la apariencia y la realidad, el tiempo y la eternidad, el lenguaje y lo no lingüístico» (CIS, 124).

Paradójicamente, pues, Rorty proponía abandonar cualquier imagen de autoridad, pero para superar esa imagen no podía apelar a la fuerza de una argumentación ante la que tuviera que rendirse cualquier interlocutor. «De acuerdo con mis propios preceptos, no he de ofrecer argumentos en contra del léxico que propongo sustituir. En lugar de ello intentaré hacer que el léxico que prefiero se presente atractivo, mostrando el modo en que se puede emplear para describir diversos temas» (CIS, 29).

Como veremos luego, este nuevo modo de hablar que Rorty quería poner en circulación requería más ayuda de la literatura que de la filosofía. La historia, la sociología y la antropología nos enseñan mucho sobre quiénes somos, pero la literatura –afirmó– resulta particularmente eficaz para adquirir más conciencia colectiva y personal. Esta confianza en la ficción quizás suene a antiintelectualismo, pero en el caso de Rorty no fue así. Defendió la prioridad de la literatura sobre la filosofía, pero no afirmó que todos los males se arreglaran contándonos cuentos, ni que todos los cuentos sirvan a los mismos fines, ni que se puedan contar cuentos en todas las circunstancias. Las novelas son más im-

portantes que ningún otro género de escritura, aunque no toda la sociología y la historia están hechas de estadísticas. Ciertas novelas pueden ayudar a imaginar una sociedad con instituciones menos crueles y más decentes, y otras pueden brindar a los individuos ejemplos para reinventarse a sí mismos. Hay novelas, probablemente las más interesantes para Rorty, que sirven para que los individuos sean menos crueles unos con los otros, sobre todo cuando se dejan llevar por sus fantasías de reinvención. En una sociedad libre la literatura posee dimensiones diferentes: algunas están más relacionadas con el cultivo de la personalidad en soledad, y otras con el deber público de la solidaridad; algunas sirven para propósitos íntimos y a veces inconfesables, otras para responsabilidades ineludibles: «La literatura consigue muchas cosas, y no sería posible elaborar una lista completa de sus funciones» (CL, 88).

Rorty afirmó que la función de algunas novelas también la podrían cumplir las series de televisión, los cómics y otros productos de la cultura de masas. «No se trata solo de alta cultura» (CL, 85), afirmó, pero lo cierto es que él siguió dando mucha importancia al mundo de la lectura y a los ciclos con los que unos libros pierden actualidad y dan paso a otros. Por ejemplo, durante sus estudios de bachillerato él tuvo que leer *El molino del Floss*, de la escritora inglesa George Eliot; en cambio, su hija leyó *El diario de Ana Frank*; mientras que la generación de sus nietos leería *Sus ojos miraban a Dios*, de Zora Neale Hurston, o *Beloved*, de Toni Morrison. Los cambios de lecturas van de la mano de los cambios sociales, y ayudan a que se acepten. Sin cambios sociales quizás no pueda existir nueva literatura, pero sin nueva literatura quizás no existan nuevas palabras con las que favorecer ese cambio. En su momento era difícil imaginar que ciertos libros (raros) podrían llegar a convertirse en lecturas habituales, pero en su momento también parecía inconcebible que se llegara a celebrar el aniversario de Martin Luther King en los institutos de enseñanza media.

Rorty declaró que algunos filósofos envidian a los científicos, pero que él se pasó la vida envidiando a los poetas (CL, 92). También contó a algunos de sus amigos que su padre, editor de la sección de poesía en *The Nation* y autor de poemarios como *Children of the Sun*, calificó de simple «rima infantil» un soneto que Rorty escribió de niño. Más allá del esfuerzo por imitar al padre o competir con él, Rorty elogió a los poetas porque pensaba que escriben sin preocuparse de si sus palabras se van a entender (aunque otra cosa es que quieran impresionar a otro poeta al que admiran).

En cualquier caso, la predilección de Rorty por la literatura como medio de concienciación social, como vehículo de la fantasía y como ejercicio de autoexamen, estuvo enmarcada por otro fenómeno social que marcó su época: el nuevo papel que la religión empezó a reclamar en las sociedades seculares a finales del siglo xx. No decimos que la religión estuviera de *vuelta*, porque en Estados Unidos y en otros países la religión *nunca* se había marchado, sino todo lo contrario, siempre había estado ahí y seguía propagándose de nuevas formas. En Europa las cosas parecían diferentes, pero la situación también fue cambiando e incluso se aceleró. En 2005, el cardenal Ratzinger sucedió al papa Juan Pablo II y proclamó que había que dar la vuelta al axioma ilustrado y que incluso aquellos que no encuentran el camino hacia Dios deberían vivir como si Dios existiese. Durante años los filósofos habían hablado del desencantamiento del mundo, sobre la secularización y el laicismo, y sobre un mundo que se prometía cada vez más racional, pero el espíritu de los tiempos les cambiaba nuevamente el paso. Habermas acabó criticando no solo la intransigencia de los pensadores ateos, sino exigiendo un poco más de sensibilidad a los pensadores indiferentes a la religión. La posición de Rorty antes de morir fue distinta. Desde los años noventa había mantenido varias discusiones sobre la relación entre esfera pública y religión en Esta-

dos Unidos. No negaba que algunos movimientos religiosos hubieran contribuido a una sociedad más igualitaria y menos cruel, pero en conjunto pensaba que la religión (y más aún, la religión organizada e institucionalizada) era un obstáculo y no una ayuda en la búsqueda de una sociedad menos cruel y más libre. En 2003 lo dijo claramente: «A veces las instituciones religiosas han estado del lado correcto, pero algún que otro Gustavo Gutiérrez o Martin Luther King no compensan la cantidad de Joseph Ratzingers y Jerry Falwells que existen» (RPE, 142). No es extraño, entonces, que para Rorty la religión debiera seguir restringida a la esfera privada y no tener más influencia en la esfera pública. Antes de morir en 2007, le dio tiempo de discutir con el filósofo italiano Gianni Vattimo, que trataba de vaciar el legado del cristianismo reduciéndolo a una ética mínima; Rorty mantuvo una actitud dialogante, pero se mantuvo en sus trece. Un mundo más secularizado no es un mundo que dice adiós a la Razón para volver a saludar a la Religión, ni siquiera a una que se despide de Dios. Puede que la política requiera de algo que aún le falta, seguro, pero la solución no es recurrir ni a la filosofía ni, tampoco, a la religión. Aunque necesite reencenderse -vino a decir Rorty-, no se deben usar ni las luces de la Razón ni, menos aún, el ardor de la religión. La sociedad postsecular es una sociedad iluminada por fuego pálido.

Del platonismo al historicismo

Cuando Rorty empezó a plantearse la idea de dedicarse a la filosofía, hacia el año 1945, no lo hizo después de vivir alguna experiencia crucial. Todo fue resultado de un proceso gradual teñido por la desorientación. Nació el 4 de octubre de 1931 en Nueva York, en el seno de una familia de activistas políticos e intelectuales. Su padre, James Rorty, hijo de un inmigrante irlandés y de una maestra de escuela, fue escritor, poeta y periodista; dirigió la revista gráfica de ideología socialista *The Masses*, que fue llevada a los tribunales por oponerse al alistamiento militar; y en 1934 publicó *Our Master's Voice*, un análisis del negocio de la publicidad. En 1926, James Rorty dio a conocer la colección de poemas *Children of the Sun*, que por su elaboración y libertad sorprendió a los críticos, que no esperaban ese tipo de poesía de un militante político. La madre de Rorty, Winifred Rauschenbusch, se licenció en sociología en la Universidad de Chicago, donde recibió clases del célebre y muy influyente psicólogo social George Herbert Mead. Era hija del teólogo Walter Rauschenbusch (1861-1918), figura muy destacada del llamado Evangelio Social, un movimiento progresista que surgió en 1870 cuando muchos protestantes liberales abandonaron el fundamentalismo bíblico y

abrazaron ideales socialistas y modernizadores. La madre de Rorty heredó esta conciencia social y escribió sobre problemas raciales, sobre su maestro Robert Park (profesor de sociología urbana de Chicago) y sobre Jane Addams, la gran socióloga y reformadora que en 1889 fundó Hull House, un centro de acogida y formación para mujeres. Una tía abuela de Rorty había escrito un estudio sobre la escritora Mary Wollstonecraft, pionera en la defensa de los derechos de las mujeres, así que de algún modo el feminismo también circuló por la familia. Sus dos tías tuvieron vida política, una como presidenta de un centro de estudios artísticos progresistas y la otra como asesora para la administración Roosevelt.

El ambiente en la casa de Rorty durante sus años de formación, pues, siempre estuvo teñido por la política. Su padre había dirigido una liga de grupos profesionales que apoyaba a candidatos comunistas, pero en 1932 rompió con el Partido Comunista Americano. Tres años después, el *Daily Worker* le tachó de trotskista y publicó una caricatura de él como una foca amaestrada por el magnate del periodismo William Randolph Hearst. Conforme la familia se fue distanciando del comunismo, por la casa empezó a circular mucha más propaganda y prensa del Partido Socialista, el Partido Socialista del Trabajo y el Partido Socialista de los Trabajadores, que el joven Rorty también leía (FNP, 61). A los siete años, en 1938, Bucko (así llamaban al pequeño Rorty) repartió sándwiches durante una fiesta de Halloween. Entre los invitados estaban el anarcosindicalista italiano Carlo Tresca (tiroteado años después en las calles de Nueva York) y el periodista Whittaker Chambers (que acababa de romper con el Partido Comunista y temía ser asesinado por Stalin); también asistieron John Dewey, el legendario filósofo, su discípulo Sidney Hook, el crítico literario Lionel Trilling y la escritora Suzanne La Follete.[1]

[1] Al parecer, la casa de La Follete fue asaltada por agentes soviéticos, que se apoderaron de los archivos de la Comisión Norteamericana que investigaba los Juicios de Moscú, y que John Dewey había confiado a la escritora. El padre de Rorty viajó a México como

Por el hogar de Rorty desfilaron además políticos que habían participado en la Revolución Rusa y que llegaban huyendo hasta Estados Unidos, como Jacob. B. Hardman, de origen ruso, que dirigió la federación judía del Partido Socialista de Norteamérica y coordinó el área educativa de un sindicato con el que trabajaron los padres de Rorty (el Sindicato General de Trabajadores Textiles), con muchos afiliados polacos. Cuando Trotsky fue asesinado en 1940, uno de sus secretarios, John Frank, se ocultó durante unos meses con un nombre falso en la casa de campo de los Rorty. Dado que jugó sobre las rodillas de muchos antiestalinistas del círculo de Nueva York, no es raro que les tomara por los buenos de la película. Durante el invierno de 1943, con doce años, trabajó sin sueldo como chico de los recados entre la oficina de la Liga de Defensa de los Trabajadores y el presidente del Partido Socialista, Norman Thomas. También hizo de recadero para la oficina del Sindicato Ferroviario de Empleados Negros de Coches Cama que, en 1941, forzó la primera orden del ejecutivo estadounidense contra la discriminación racial. En el metro, Rorty leía los documentos que se le encomendaban y así, entre idas y venidas, se iba enterando de lo que los empresarios hacían contra los sindicalistas, los terratenientes contra los aparceros, o el sindicato de maquinistas blancos contra los bomberos negros, cuyos trabajos desearon cuando las máquinas de diésel sustituyeron a las de



Richard Rorty en 1940.

parte de esta comisión (que Dewey presidía y de la que también formaron parte la propia La Follete y Carlo Tresca). La comisión declaró a Trotsky no culpable de los cargos de conspiración lanzados contra él en los Juicios de Moscú, a los que se juzgaron como un fraude. Los documentos relativos a todo el proceso, publicados luego como *Not Guilty*, fue otro de los volúmenes que circulaban por la casa de los Rorty.

carbón. Su padre llegó a ser encarcelado por escribir sobre una huelga (las huelgas de entonces eran reprimidas de forma violenta y la policía usaba a matones que apaleaban a los manifestantes, así que tampoco es raro que los huelguistas de las minas de carbón y de las acereras también le parecieran los héroes de su época). A los doce años parecía tener claro «que el sentido de la vida era luchar contra la injusticia social» (PP, 31), pero no solo mediante la movilización colectiva, sino también mediante la acción de un Estado benefactor. Algunos de sus parientes participaron desde 1933 en la redacción y administración de la legislación del *New Deal* y, por tanto, Rorty también asociaba la política con la implantación de nuevas leyes que lograran redistribuir la riqueza.

El joven Rorty pasó varios veranos en la ciudad de Madison (Wisconsin) con su tío Paul Rauschenbusch, director del sistema de subsidios de Madison, y su esposa, la historiadora del trabajo Elizabeth Brandeis, quien redactó los primeros informes sobre la miseria de los inmigrantes. Tanto Paul como Elizabeth eran discípulos del economista John R. Commons, que fundó una de las primeras facultades de historia del trabajo y transmitió el legado de algunos teóricos de la economía política como Richard Ely. Como dijo irónicamente un historiador, si se hubiera seguido el modelo que se puso en marcha en Madison a principios del siglo xx, con sus granjeros escandinavos de talante secular, sus sindicalistas alemanes y sus gestores progresistas, en Estados Unidos habría surgido una izquierda capaz de transformar su país en algo parecido a Dinamarca. Pero no fue así.

Pero ahí no acabó su educación política: su padre había sido camillero durante la guerra, y algunos de sus parientes habían formado parte de las comisiones contra el negocio de la guerra a mediados de los años treinta, así que el antimilitarismo también flotó en su ambiente. Sin embargo, aunque la familia y algunos de sus amigos, como

John Dewey y Norman Thomas, se opusieron a la entrada de Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial, el joven Rorty se alegró de que se luchara y se ganara la guerra contra el nazismo (AOC, 62). Pero Hitler no era el único enemigo de una familia que cada vez fue volviéndose más anticomunista. Hacia el final de la guerra, el padre de Rorty participó en organizaciones contrarias a la influencia de Stalin en Europa Central. Según Rorty, el anticomunismo no fue patrimonio de la derecha de Estados Unidos. La izquierda reformista también fomentó la Guerra Fría y a veces favoreció una retórica chovinista. Dewey había defendido el patriotismo cívico, ya que creía que el experimento estadounidense abría nuevos horizontes al mundo, y aunque criticaba el imperialismo, se comportaba como un orgulloso americano, un asimilacionista con rostro humano. Los reformistas de la Guerra Fría, sin embargo, olvidaron el espíritu de tolerancia de Dewey y prefirieron ensalzar a Estados Unidos como la única superpotencia capaz de plantar cara a Stalin.

Los primeros años de Rorty, pues, estuvieron marcados por la conciencia social. Pero ¿era eso todo? ¿Basta la conciencia política para dar sentido a una vida? Rorty había demostrado gran talento para la escritura desde niño. Inventaba obras de teatro y escribía cartas a Harvard manifestando su interés por convertirse en astrónomo, o al Dalái Lama para felicitarle por su cumpleaños, que entonces era también niño. A los trece años fue director del periódico de su escuela. Era un chico listo y presumido, pero también reservado y sensible, al que los matones del colegio acostumbraban a intimidar. Desde luego, el ambiente que se respira en casa influye en el carácter, pero los gustos de un niño no siempre casan con los deberes familiares. El trotskismo se vivió en su casa –diría luego con ironía– igual que la religión se vive en otras, como una fe doméstica (TB), pero él nunca consiguió terminarse de leer algunos libros de Trotsky, como *Historia de la revolución rusa* y *Literatura y revolución*. Le

aburrían, así de sencillo, y como otros muchos chavales desarrollaba fantasías en torno a cosas que desde fuera pueden parecer ridículas, pero que les hacen sentirse especiales. Según la propia versión de Rorty, su objeto predilecto de fantasía fueron las orquídeas de las montañas del noroeste de Nueva Jersey, cerca de la localidad de Flatbrookville, donde sus padres pasaban temporadas de verano y donde acabaron instalándose a finales de los años treinta. Las orquídeas silvestres no son flores comunes, ni fáciles de encontrar, pero él llegó a encontrar diecisiete de las cuarenta especies locales. Era su secreto, una afición de la que se sentía orgulloso y que le hacía vivir momentos muy especiales, aunque difíciles de compartir, experiencias cargadas de sentido, pero no muy útiles para resolver los problemas del mundo. Sus padres le habían inculcado la necesidad de servir a la causa social, y las orquídeas solo parecían servir a su propia vida. Sabía dónde crecían, cuándo florecían, y sus extraños nombres en latín. ¿Por qué le fascinaban tanto las orquídeas? Como luego supo, quizás porque eran las últimas y más complejas plantas desarrolladas a lo largo de la evolución. Las orquídeas silvestres de Nueva Jersey, además, parecían más puras y nobles que las tropicales e híbridas de floristería. ¿Sería porque crecían en un país como Estados Unidos? Sin embargo, teniendo en cuenta lo exóticas que eran, tras su afición también debía de esconderse algo de sexualidad sublimada. En aquella época, Rorty consiguió un ejemplar del tratado de un psiquiatra austriaco sobre patologías sexuales, un libro en el que se describía el sadismo, el masoquismo, la bisexualidad y la homosexualidad. Sus intereses botánicos se mezclaban con este extraño tipo de lecturas y las dudas le asaltaban: Trotsky no aprobaría su interés por flores «sexys» (dicho sea de paso, cuando se refugió en México, Trotsky tenía un huerto y gustaba de ir al campo escoltado para cortar grandes cactus de los que destilar aguardiente).

En esa época Rorty también visitaba la Biblioteca Pública de Nueva York de la calle 42, donde tenía acceso a libros diferentes a los que había

en su casa. Leer en una biblioteca es una buena forma de estar a solas, sin la familia y lejos de los abusones del colegio. Y cierto tipo de literatura es una de las mejores formas para descubrir qué es la libertad (leyendo es posible trazar una línea que separa la vida de la política, una zona de imaginación que se mantiene a distancia del mundanal ruido). La literatura, ciertamente, sirve para crear distintas esferas de realidad, algunas más íntimas, otras más públicas. Se lee para descubrir cosas que atañen a la vida en común, pero también se lee para poder estar a solas con uno mismo y contarse cuentos sobre la propia vida. En aquella época Rorty debió de leer de todo. Entonces, ¿cómo podía combinar el compromiso con valores políticos y el desarrollo de su imaginación? O, como lo formularía en su edad madura: ¿hay forma de conciliar el éxtasis con la solidaridad, el deleite con la responsabilidad, la belleza con el deber? Hay quienes piensan que sí y viven la política o la religión o la filosofía como semejante síntesis. Rorty no logró verlo así. La política le parecía ineludible, pero no apasionante. La literatura con contenido social y mensaje político le parecía imprescindible para informarse o para imaginar desastres quizás evitables. En 1948 sus padres le hicieron leer *El pensamiento cautivo*, del escrito polaco Czesław Miłosz, una colección de ensayos contra el régimen comunista, y probablemente leyó otro libro de George Orwell que apareció un año después, *1984*. También leyó novelas como *Las uvas de la ira*, de John Steinbeck, relatos que –como dijo luego– pueden hacerle a uno cambiar su forma de pensar sobre la pobreza y la injusticia mucho mejor que un informe lleno de datos o una estadística. Pero ¿por qué se leen cosas que no ayudan a tomar conciencia de la vida de otros, sino a concentrarse en la propia como si se tratara de una obra de arte? La literatura ayuda a imaginar cómo tendría que ser una sociedad más decente, a comparar la vida propia con la de otros ciudadanos menos afortunados o a comparar una sociedad del presente con una del pasado o del futuro. Pero ¿qué relación guarda la literatura con la formación del individuo y con su narcisismo? (RR, 389-406).

En 1946, recién cumplidos los quince años, Rorty entró en el Hutchins College de la Universidad de Chicago (un programa experimental de educación integral que aceptaba a estudiantes antes de que acabaran el instituto) y empezó a buscar respuestas. Los dos primeros filósofos que había leído en su vida, a los trece años, eran completamente distintos, o más bien incompatibles: Platón y Nietzsche. Quizás los leyó porque los dos tenían una puesta en escena muy elaborada, o quizás porque sabía que Nietzsche predicó contra el platonismo. La filosofía dominante en Chicago era de inspiración aristotélico-tomista y contraria a la de un viejo amigo de su familia, John Dewey, al que se tildaba de relativista y vulgar, lo cual no era cierto. Dewey había sido un ferviente creyente en la continuidad entre la Ilustración francesa y el experimento norteamericano. Para él la utopía era un plan por realizar, no un sueño. Los grandes ideales de la humanidad, por grandiosos que parecieran, no tenían significado si no se concretaban en obras. Para Dewey un fin nunca justifica los medios, sino todo lo contrario, los medios son lo único que da sentido a los fines a la vista. Vivir en aras de la libertad es vivir libremente. Pero para saber cómo vivir libremente no tenemos más remedio que ensayar medios y aprender de la experiencia, así que es mejor concentrarse en ellos. ¿Qué si no?

Sin embargo, en el ambiente de Chicago en que se encontraba Rorty, Dewey parecía totalmente mundano y utilitario (en el sentido peyorativo de la palabra). Se le veía como un reformador social, no como un pensador ejemplar. La sabiduría clásica y el culto a los grandes libros, por lo visto, aseguraban un tipo de compromiso moral muy superior al que pudiera inspirar un demócrata campechano como Dewey. Pero el problema de Rorty en aquel momento no era teórico. Dewey había formado parte del entorno familiar que le agobiaba, de modo que enfrentándose a él podía rebelarse contra la autoridad del padre y su club de héroes progresistas. Además, «los absolutos filosóficos y morales eran un poco

como mis amadas orquídeas: difíciles de encontrar, y conocidas solo por unos pocos» (PP, 33). La sabiduría al estilo socrático parecía asegurar el cumplimiento de la responsabilidad moral. El lema de que la virtud es conocimiento «me parecía música para mis oídos, porque albergaba serias dudas sobre mi carácter moral y sospechaba que mis únicas cualidades eran intelectuales» (PP, 34). Pero los platónicos no eran los únicos que inspiraban este tipo de síntesis entre el saber y el deber. Los sectores religiosos también proporcionaban a los jóvenes una visión del mundo que podía integrar la admiración y el compromiso, lo exotérico y lo esotérico. Sin embargo, Rorty nunca tuvo oído religioso[2] ni tampoco le cautivó la combinación de cristianismo y modernismo del influyente Thomas S. Eliot, el poeta estadounidense que se hizo ciudadano británico y se convirtió al anglicanismo. El platonismo tenía, al menos, su ventaja: ofrecía una fusión entre la Verdad y la Belleza, pero no exigía, como la religión cristiana, un tipo de humildad de la que Rorty confesaba no sentirse capaz.

Terminó sus estudios en el instituto con notas mediocres en filosofía (quizás por culpa de una depresión que coincidió en el tiempo con otra de su padre, que no fue la única en su vida), así que no es de extrañar que, cuando decidió cursar estudios superiores en el mismo Chicago, bastante atribulado, se dejara impresionar por Leo Strauss, un exiliado alemán llegado a la universidad de esa ciudad en 1949. Estudió en sus clases obras como *Derecho natural e historia*, pero a diferencia de otros compañeros (como Allan Bloom, que muchos años después atacaría a la izquierda postmoderna en libros como *The Closing of American Mind*) no apreció la sabiduría hermética de Strauss ni el esoterismo del grupo. Ni siquiera bajo el hechizo del filósofo ale-

---

[2] «Carecer de oído religioso» es la traducción de la expresión *religiösunmusikalish*, del sociólogo alemán Max Weber.

Éxtasis al aire libre

De niño, Rorty pasó momentos muy especiales en el bosque de Flatbrookville, buscando orquídeas como la *lady slipper* en lugares recónditos. Más tarde describió aquella experiencia recordando un verso de William Wordsworth que evoca la relación del niño con la Naturaleza: «El niño es padre del hombre». Para la imaginación romántica, la Naturaleza es la progenitora y maestra del niño. La infancia representa, así, una etapa imaginaria, al margen de la sociedad y la política, que el adulto puede añorar con nostalgia. Rorty lo sabía, aunque no creía en la posibilidad de recuperar la infancia.

Más tarde se aficionó a observar pájaros. Desde luego, flores y pájaros pueden estudiarse con fines científicos, pero también excitan la imaginación. De eso sabía mucho uno de sus escritores favoritos, Vladimir Nabokov, al que le encantaban las mariposas. En una entrevista del año 2000, Rorty leyó un extraordinario pasaje de *Habla, memoria*, la autobiografía que Nabokov escribiera en 1947, donde el escritor ruso describía el éxtasis que sentía cuando en un paisaje elegido al azar se veía rodeado de mariposas poco frecuentes y de las plantas con que se alimentan, un éxtasis atemporal –decía– más allá del cual solo hay un vacío momentáneo en el que se precipita todo lo que se ama.

mán el platonismo acababa de funcionar, y sus dudas crecían: se suponía que un filósofo es capaz de proporcionar argumentos irrefutables, argumentos que pueden convencer a cualquiera, pero ¿es compatible la búsqueda de ese poder argumentativo con la búsqueda de un estadio existencial «en el que se aquietan todas tus dudas pero ya no sientes más deseo de argumentar»? (PP, 35). ¿Era realmente necesario armonizar la iluminación y la dicha? En Chicago, Rorty tuvo otros profesores e influencias, y algo empezó a cambiar ligeramente conforme fue aprendiendo a poner las ideas en contexto y a verlas como

parte del teatro de la historia. En 1995 le preguntaron qué faceta de su formación filosófica era para él la más valiosa. «La parte histórica que aprendí en la Universidad de Chicago, donde la historia de la filosofía lo era prácticamente todo» (CL, 75), respondió. Gracias a profesores como Paul McKeon y Charles Hartshorne, Rorty acabó leyendo historias sobre las ideas tan imaginativas como *Adventures of Ideas*, de Alfred North Whitehead (el matemático que había escrito con Bertrand Russell *Principia Mathematica* en 1911, para luego embarcarse en una filosofía donde la realidad no estaba hecha de sustancias sino de sucesos), o *La gran cadena del ser*, de Arthur Lovejoy, que rastreaba la idea del universo como una estructura continua y ordenada desde Platón al siglo XVIII. Con todo, la narración que más atrajo la atención e interés de Rorty era muy diferente a todas estas, y fue una escrita en el siglo XIX: *La fenomenología del espíritu*, de Hegel, que parecía entrelazar el pasado con todo lo que encontraba a su paso dentro de una historia impresionante pero sin una moraleja clara. Hegel ponía de manifiesto la posibilidad de arrojarse a la historia sin reservas, adoptando figuras de la conciencia y saliendo de cada una de ellas «listo y ansioso por algo nuevo y completamente diferente» (PP, 36).

Estos libros le inculcaron el gusto por la historia cultural de altos vuelos, un placer que nunca perdería y que, al cabo de los años, se vería colmado con la lectura de autores como Étienne Gilson, Hans Blumenberg y, sobre todo, el último Heidegger. «Mi gusto por aquellas narrativas sinópticas me hizo pensar por un momento que mi verdadera *métier* era la historia intelectual» (AI, 6). No obstante, pasados los años prefirió adentrarse en visiones mucho menos ambiciosas. Los filósofos, después de todo, se dejan llevar fácilmente por la fantasía de que sus grandes cuentos consisten en algo más profundo que una serie de episodios humanos vistos desde un tiempo y un lugar contingentes. «Hasta Hegel, el gran ironista, a veces su-



El influyente Leo Strauss, profesor de Rorty en Chicago.

cumbió a esas fantasías. Y Heidegger, el gran egoísta, nunca logró escapar de ellas» (AI, 3).

En sus años de formación en Chicago quizás aún no lo veía así, y a veces podía compensar su falta de oído para la armonía clásica de Leo Strauss dejándose arrastrar por la música más dramática de cualquier otra narración. La trama hegeliana, después de todo, parecía una sinfonía demasiado heroica como para conectarla con las bagatelas de la vida individual, así que no es extraño que leyera narraciones menos espectaculares pero más aptas para aprender a captar los innumerables detalles de la vida individual. «*En busca del tiempo perdido*, de Marcel Proust, fue el libro que ocupó el lugar de las orquídeas silvestres una vez deje Flatbrookville» (PP, 36). La habilidad de Proust para situar a las personas que conoció dentro de una narración le parecía tan impresionante como la de Hegel para novelar la historia del espíritu. Proust era capaz de trenzar historias con distintos tipos de personas sin buscar una moraleja y, sobre todo, sin necesidad de ayudarse de ninguna teoría filosófica (PP, 36). En Chicago, pues, la división interior de Rorty había cambiado de signo, pero seguía ahí; las orquídeas daban paso a Proust, y Platón a Hegel. A sus veinte años todo seguía confuso, excepto una cosa: las ocasionales perplejidades que le habían llevado hacia el platonismo y otras formas de vida espiritual no se repitieron nunca más. La desilusión fue completa, y «regresé al ateísmo espontáneo en el que mis padres me habían criado» (AI, 7).

Para complicarlo un poco más, antes de irse de Chicago descubrió una filosofía muy distinta a la platónica y a la narrativa. Otro exiliado, Rudolf Carnap, representante del positivismo lógico que había flore-

cido en Viena a partir de los años veinte, también daba clases allí y su política era muy clara: la metafísica no tiene sentido porque sus argumentaciones no respetan las reglas de la lógica (citaba un fragmento de Heidegger, «La Nada nadea», pero también frases de Hegel como «El ser puro y la nada pura son uno y lo mismo»). Carnap no decía que la metafísica fuera un cuento de hadas, porque las proposiciones que contienen esos cuentos solo están en conflicto con la experiencia, no con la lógica. Tienen pleno sentido, aunque sean falsas. Tampoco decía que la metafísica fuera pura superstición: es posible creer en proposiciones falsas, pero no es posible creer en proposiciones carentes de sentido. Las proposiciones metafísicas ni siquiera podían tomarse como hipótesis, porque para una hipótesis es esencial que se deriven de ella afirmaciones empíricas, cosa que tampoco sucede con las proposiciones de los libros de metafísica. Para enseñar este tipo de programa, Carnap hacía leer a los estudiantes *Lenguaje, verdad y lógica*, un libro escrito por el británico Alfred Julius Ayer en 1936 que Rorty «encontró completamente irrefutable, pero demasiado intransigente». El propio Ayer, en una presentación de escritos positivistas en 1959, lo dejaría más claro: al considerar como carentes de sentido todas las proposiciones que no respetaran las leyes de la lógica o que no se pudieran verificar empíricamente, los positivistas no solo atacaron la metafísica, sino que cuestionaron la mayor parte de los problemas perennes de la filosofía. Aunque no llegaron a decir que ciertos tipos de libros se deberían quemar en público por brigadas científicas, sí que les atribuyeron un valor meramente expresivo o poético. Dado que no decían nada con sentido no podían decir nada verdadero o falso, y, por tanto, no podían aportar nada al conocimiento. Los únicos libros que se podrían quemar, llegado el caso, serían los que se disfrazaran de conocimiento, los que pretendieran ser cognoscitivos y no meramente emotivos. Este programa, desde luego, pudo impresionar a Rorty por su simplicidad y contundencia, pero no impidió

que le siguieran gustando libros como *Proceso y realidad*, de Alfred Whitehead. O sea, las obras que le gustaban no eran, de nuevo, las que parecía sentirse obligado a leer. Así que una de las preguntas que se hacía era: ¿por qué la filosofía positivista se enconaba tanto con otros modos de filosofía? ¿No era posible algún tipo de diálogo?

Horizontes separados

Cuando Rorty se marchó de Chicago a principios de los años cincuenta, su trayectoria no solo estaba marcada por el mundo de las ideas, ya que la política, como siempre, como en el pasado, seguía estando ahí. Como hemos visto, Rorty provenía de un ambiente antiestalinista. Su familia y los grupos socialistas reformistas intentaban que la derecha no monopolizara el anticomunismo, justo durante los mismos años en los que él mismo era calificado de antirrojo en Chicago (Rorty propuso que la asociación de estudiantes emitiera un pésame por los estudiantes muertos en la invasión de Checoslovaquia, y después se indignó al descubrir que el director del periódico de los estudiantes estaba financiado por Moscú) (CL, 119-121, 183).

En 1951 Rorty decidió quedarse en Estados Unidos y no seguir los pasos de compañeros de estudios como Allan Bloom, que se marchaban a estudiar becados en París. Solicitó, en cambio, la admisión en programas de filosofía de dos universidades prestigiosas, Harvard y Yale, sin preocuparse mucho de qué programas o profesores circulaban por cada una de ellas, y acabó siendo becado en Yale, donde permaneció cuatro años. En Chicago, Rorty parecía un enemigo de

los rojos; en Yale, un bastión de la clase dirigente, un lugar para señoritos y privilegiados, pasó por izquierdista (CL, 184). Si hubiera estudiado en Harvard habría entrado en contacto con otro clima filosófico, con lógicos y teóricos tan importantes como Willard O. Quine, el mayor y mejor reformista del empirismo lógico. En Yale, en cambio, solo descubrió a un filósofo científico, Carl G. Hempel, pero como aún no manejaba bien las reglas de la filosofía analítica, siguió aplicando las técnicas históricas que había aprendido en Chicago, de modo que acabó realizando una tesis bajo la dirección de Paul Weiss sobre la historia del concepto de potencialidad, donde comparaba visiones antiguas, como la de Aristóteles, con las de filósofos contemporáneos como Carnap y otro filósofo muy creativo, Nelson Goodman. Incluso en Yale predominaba la impresión de que la filosofía científica y analítica era la filosofía del futuro, así que Rorty empezó a virar poco a poco hacia ella. Sus métodos le parecían más organizados que el de otras filosofías, con división del trabajo intelectual y manejo de vocabulario preciso, así que decidió aprender de ella, aunque seguía convencido de que podía haber formas menos reductivas y severas de practicarla.

En realidad, cuando Rorty empieza a tomar el carril de incorporación a la vía analítica, el positivismo está atravesando unos cambios enormes. En el mismo año en que Rorty llega a Yale, 1951, Quine publica un ensayo de enorme impacto, «Dos dogmas del empirismo», donde cuestiona la diferencia entre verdades independientes de los hechos (verdades según la definición de significados) y verdades dependientes de los hechos, así como la idea de que las teorías científicas contienen afirmaciones a las que les corresponde una base sensorial. No serán estos dos dogmas los únicos que salten a la arena de discusión a lo largo de los años. Quine mismo encabezará el frente de un tipo de empirismo algunos de cuyos lemas recuerdan ideas de los viejos pragmatistas, por



A principios de los años cincuenta, Rorty obtuvo una beca en la Universidad de Yale.

ejemplo, un holismo según el cual lo que se somete al control de la experiencia no son enunciados uno a uno, sino teorías enteras y que, por tanto, hay márgenes de reajuste para decidir si admitir o no una teoría.

Sin embargo, el Rorty de estos años aún no maneja con facilidad el vocabulario de la filosofía analítica, y adopta como guía provisional a otro filósofo más singular, Wilfrid Sellars, una figura destacada en filosofía de la lógica, pero también con imaginación metafísica e interés por la filosofía del pasado, muy conocido por denunciar en 1956 el llamado «mito de lo dado»: la idea de que los datos de los sentidos nos proporcionan conocimiento independientemente de las conexiones que forman nuestras creencias. Los detalles del argumento de Sellars nos llevarían tan lejos como los detalles de la filosofía de Quine, pero lo que a Rorty le interesó de los dos está claro: primero, que cuestio-

naban concepciones anteriores, es decir, la propia filosofía analítica parecía abocada a reestructurar con más cautela el edificio que ella misma había erigido antes con tanta seguridad. Y segundo: que las reformas que se hacían en el edificio cuestionaban cada vez más la idea de que el conocimiento científico se sostuviera sobre fundamentos incontrovertibles, elementos últimos o datos sólidos.

Lo cierto es que mientras la filosofía analítica vivía sus reformas, Rorty finalizó su tesis, pero lo hizo antes de cumplir los veintiséis años, sin darse cuenta de que el ejército aún podía llamarle a filas. Así que en lugar de entrar como becario (o algo parecido) en Yale, casado ya y con un hijo, tuvo que dirigirse al campo de instrucción, justo en el mismo año en que su admirado Sellars entraba en Yale. En 1958 pudo volver a lo suyo y acabó enseñando en Wesley College (cerca de Nueva York), una institución que había salido adelante durante la Gran Depresión gracias al esfuerzo económico de muchas mujeres y que –como señalaba Rorty– ya antes de los años sesenta empezó a formar a mujeres independientes y de élite en lugar de a princesitas de clases altas. «Mi impresión de aquellos años es que las facultades de mujeres de Estados Unidos educaron a las clases altas mucho mejor que lo que se hizo en Yale o Princeton, donde la mayoría de los estudiantes todavía eran varones» (AI, 9). En Wesley, Rorty tuvo la oportunidad de enseñar filosofía europea (Husserl y Sartre), pero se quedó con ganas de saber mucho más sobre ella (sobre todo de la de Heidegger, que no pudo leer a fondo hasta muchos años después). Sin embargo, siguió con una lectura ya antigua: «estuve leyendo a Peirce todo el tiempo, así que estaba moviéndome más hacia el pragmatismo [...] aunque luego vine a concluir que Peirce estaba sobrevalorado, y giré hacia James y Dewey» (TB).

En aquella época releer a Peirce era frecuente. La edición entre 1931 y 1958 de sus *Collected Papers* reveló su barroquismo teórico y su asom-

brosa capacidad para combinar todo tipo de disciplinas: matemáticas, lógica, semiótica, ciencias y metafísica. Poco a poco Peirce se convirtió en una especie de gloria nacional, cuyas ideas podían competir con las de fundadores de la lógica moderna como Frege y Russell, aunque lo más llamativo eran algunas facetas metodológicas de su sistema que en muchos aspectos resultaban más coherentes y complejas que el propio empirismo lógico. Su crítica a la idea tradicional de duda, su ataque a la supuesta autoridad de la introspección, y su visión de la ciencia como una actividad cooperativa que a la larga espera dar con la verdad ofrecían un modelo de racionalidad más rico y menos esquemático que el que defendían los tribunales de la razón positivista. No es extraño, entonces, que la nueva filosofía científica intentara asimilar algunas de sus ideas relativas al método científico, desentendiéndose de otras mucho más teñidas de metafísica.

Dicho de otra forma: la filosofía científica estaba dispuesta a aceptar a un Peirce que transformaba a Kant, pero no podía admitir al Peirce que parecía empeñado en competir con Hegel y que se dejaba llevar por raptos especulativos. Con Dewey, en cambio, la negociación de la filosofía científica era mucho más difícil. Algunos sectores del positivismo ya habían intentado dialogar directamente con él a través del proyecto de la *International Encyclopedia of Unified Science* de 1938. Pero no funcionó, entre otras cosas porque Dewey no aceptaba, a diferencia de los positivistas, una distinción tajante entre *conocer* y *evaluar*, entre hechos y valores, ni tampoco la separación entre intereses del conocimiento y responsabilidades sociales. Los positivistas pensaban que los hechos se valoran después de determinarlos de una forma neutral. Para Dewey, en cambio, la experiencia humana (sea en la ciencia, en la política o en la vida diaria) se topa con problemas y situaciones que requieren soluciones; comprender esas situaciones, *saber* qué pasa, ya es una acción que implica en sí misma ciertas *va-*

loraciones, pues las posibilidades de cambio que ofrece esa situación dependen de experiencias previas y expectativas razonables.

En 1954, el radicalismo positivista había decrecido un poco pero los filósofos científicos seguían marcando distancias con este tipo de mentalidad pragmática. En su libro *Razón soberana y otros estudios de filosofía de la ciencia*, Ernst Nagel dedicó cuatro capítulos a Peirce y a Dewey, en los que juzgaba positivamente algunas de sus aportaciones para la lógica de la ciencia; pero en un ensayo del mismo libro titulado «La filosofía y el carácter norteamericano» declaraba que el momento del pragmatismo había pasado, y que solo sobreviviría entre instructores de maestros y pequeños reductos de seguidores de Dewey. La nueva filosofía científica –añadía Nagel– hundía algunas de sus raíces en el pragmatismo (quizás porque entendía la ciencia como un conjunto de disciplinas no unificadas por un solo método), pero seguía manteniendo la distancia de seguridad con las teorías pragmatistas de la verdad y de la función del conocimiento. Las teorías de los pragmatistas –afirmaba– «solo presentan un interés poco más que histórico para los filósofos norteamericanos de la joven generación».

De algún modo, pues, durante la misma época en que Rorty leía a las viejas glorias de la filosofía nacional, la filosofía científica que reconocía algún mérito al pragmatismo trataba de echarlo a la cuneta de la filosofía profesional. El giro neopragmático no se podía producir, simplemente porque no se confiaba en la solvencia de los viejos pragmatistas. ¿Por qué una filosofía tan influyente en Estados Unidos desde el primer cuarto del siglo XIX hasta la Guerra Fría despertaba tantas reservas e incluso suspicacias? ¿Era solo una cuestión de teorías, o había algo más detrás? Por otro lado, ¿qué se podía hacer con el otro héroe del pragmatismo, William James? Sus escritos sobre la verdad eran juzgados más como una rapsodia de ideas que como una aportación al conocimiento. No fue hasta 1968, en *The Origins of Pragmatism*,

cuando Alfred J. Ayer intentó no solo reducir el vasto sistema de Peirce a un conjunto manejable de teorías, sino que se propuso exponer las ideas de James sobre la verdad y la naturaleza de la creencia transcribiéndolas a un léxico más sistemático. Su transcripción fue de las mejores, pero a costa, nuevamente, de descartar gran parte del legado pragmatista. ¿Por qué era tan difícil encajar el viejo pragmatismo en los formatos de la filosofía científica y analítica? ¿Por qué había que serrar tantas extremidades a los pragmatistas clásicos para meterlos en la cama de Procusto de la filosofía científica?

Una respuesta es que los pragmatistas tenían teorías sobre la verdad y el conocimiento que la filosofía analítica consideraba totalmente erróneas. Pero otra respuesta posible –esta será la de Rorty– es que Dewey y James empezaron a dudar de si era realmente apropiado tener *teorías* sobre esos asuntos. Una tercera, más general aunque no menos importante, y conectada con las anteriores, es que para la filosofía científica el pensamiento de James y Dewey formaba parte de una visión *peligrosa* del mundo, en la que el hombre no es solo medida de todas las cosas, sino prácticamente amo del universo. Quien se encargó de hacer correr esa leyenda en el mundo de habla inglesa fue nada menos que el terrible Bertrand Russell. Empezó con sus críticas a principios de siglo contra James, y luego con toda la propaganda que lanzó contra Dewey durante la posguerra. En los ensayos de 1908 y 1909, Russell no solo se limitó a analizar a su manera las ideas de James sobre la naturaleza de la verdad y de las creencias, sino que las describió como un producto típicamente estadounidense. Dado que –decía Russell– juzgar que una creencia es *verdadera* solo consiste en saber si es *buena*, y para saber si es buena solo hay que saber si satisface un *deseo*, entonces el pragmatismo simplemente hace a la lógica dependiente de la ética, y a la ética dependiente de la psicología. No era así, pero Russell sabía a dónde quería llevar el debate. La democracia –proclamó– condiciona

totalmente a la filosofía pragmatista; parece muy preocupada de no parecer autoritaria, así que no duda en hacer depender la verdad de las decisiones humanas. O sea, para saber si la Tierra es plana o redonda basta con hacer una votación, y resulta que tendrá la forma que decida esa votación. Es decir, la verdad es lo que decide la *mayoría*. Alcanzado este punto de provocación, no es extraño que Russell llegara a afirmar que para el pragmatismo la verdad también la puede decidir la *fuerza*, una doctrina perfecta –decía– para defender la democracia en casa mientras se justificaba el imperialismo en el extranjero. Russell concluía así su diatriba de 1909: el pragmatismo es una filosofía arrogante y soberbia, una filosofía que se vanagloria de la omnipotencia humana, una filosofía que ignora a «quienes prefieren la libertad estoica que procede del dominio de las pasiones, a la dominación napoleónica que contempla a sus pies los reinos de este mundo». En 1912 Russell volvía a la carga con un ataque similar en un pasaje de «El valor de la filosofía», el capítulo final de *Los problemas de la filosofía* (que el propio Rorty citará en 2004 en «Grandiosidad, profundidad y finitud»), donde afirmaba, nuevamente, que al convertir al hombre en medida de todas las cosas, el pragmatismo no solo sostenía algo falso sino que despojaba a «la contemplación filosófica de todo aquello que le confiere verdadero valor [...]. Un intelecto libre sería capaz de ver *con los ojos de Dios*, al margen del aquí y el ahora, inmune a las esperanzas y los miedos [...], sosegada, desapasionadamente, con el único y exclusivo deseo del conocimiento; esto es de un conocimiento tan impersonal, tan puramente contemplativo, como le es dado alcanzar al hombre».

Lo llamativo es que en 1951, cuarenta años después, justamente cuando Rorty empezaba a leer a los pragmatistas, Russell seguía afirmando lo mismo, solo que entonces el foco principal de sus críticas era Dewey, con el que había mantenido una discusión más técnica en 1941 sobre el concepto de verdad como la aceptabilidad justificada. En

el capítulo «Ciencia y valores» de *El impacto de la ciencia sobre la sociedad* (1951), Russell recicló sus argumentos de 1907 y proclamó sin ambages que Dewey era un filósofo de la sociedad del control. Dado que la utilidad prima sobre la verdad –afirmó sin más– un pragmatista estaría de acuerdo en apoyar una sociedad que retocara los hechos del pasado según su propia conveniencia, como en *1984* de Orwell. La provocación de Russell es un muy buen ejemplo de algo que obsesionó a Rorty con el paso de los años: cómo es posible mantener largos debates para reafirmarse en premisas que ya se tenían. Dewey y Russell no eran enemigos en el campo político, aunque no ponían el énfasis en lo mismo. Dewey era socialista y Russell liberal. Dewey afirmaba más los valores comunitarios, y Russell los individualistas. Tampoco tenían la misma concepción del Estado. Pero ¿explicaban esas diferencias la enorme distancia entre uno y otro a la hora de discutir temas perennes de la filosofía? ¿Por qué Russell le caricaturizaba con saña en vez de explicar las diferencias entre el hegelianismo de Dewey y el marxismo que el propio Dewey criticaba abiertamente? ¿Por qué no recordó que fue Dewey quien denunció en 1939 el hábito estadounidense de atribuir a otras sociedades males que ella también promovía en su propio seno, como el autoritarismo, la disciplina, la uniformidad y el sometimiento a líderes? ¿Por qué Russell pintaba a Dewey como parte de los males de la sociedad estadounidense y no como alguien que luchó por evitarlos? Y puestos a discutir, ¿por qué pensaba Russell que su propia idea de que el conocimiento es poder, pero poder neutral, es una teoría sin consecuencias peligrosas? ¿Por qué decir que la razón no puede explicarnos por qué preferimos el bien al mal es una doctrina mejor que la doctrina de que podemos justificar nuestras preferencias morales?

El Rorty de finales de los años cincuenta que decía aproximarse al pragmatismo no ignoraba este debate. Por eso, es importante entender que cuando viró hacia la filosofía pragmatista no lo hizo en busca

de un conjunto de doctrinas sobre la verdad o el conocimiento que pudieran rivalizar con las teorías analíticas, sino en busca de un enfoque que ayudara, nuevamente, a replantear el papel de la filosofía en el conjunto de la cultura. Su interés por el debate sobre la mutua incomprensión de científicos y humanistas que desencadenó, en 1959, C. P. Snow con su texto *Las dos culturas* también debió de empezar en esta época. El debate no estaba bien planteado, porque las premisas eran confusas, pero por lo menos sacaba a relucir viejos problemas que tenían su origen en la Alemania de finales del siglo XIX y que el propio John Dewey había intentado replantear durante toda su vida preguntándose: ¿no se podría ver la ciencia como una forma particularmente creativa de experimentar? ¿No se podrían ver otras ramas de la cultura como otras formas de experimentar? ¿No se podría llamar a todo ese conjunto de prácticas un *modo de vida experimental*?

Lenguaje e historias

Cuando en 1961 Rorty dejó Wellesley y entró en la Universidad de Princeton, algo empezó a cambiar. Fue contratado para enseñar filosofía griega, por Gregory Vlastos, que por entonces empezaba a dirigir el departamento de filosofía e intentaba ponerlo al mismo nivel que otras universidades de renombre. Vlastos había sido de joven pastor congregacionalista y colaborador de una publicación protestante independiente, *The Christian Century*. Llegó a Princeton después de pasarse a la filosofía analítica en la Universidad de Cornell, y se convirtió en una figura de referencia en los estudios de filosofía clásica. Probablemente el hecho de que Rorty hubiera tomado cursos de griego y que combinara a Aristóteles y a Carnap en su curiosa tesis doctoral, facilitó su contratación, pero él supo desde el principio que a larga no resultaría el hombre que Vlastos estaba buscando. Acabó enseñando Aristóteles, mientras que Vlastos se encargó de Sócrates y Platón. Al cabo de meses, efectivamente, Rorty fue sustituido, pero para su sorpresa Vlastos le facilitó un contrato por tres años más y acabó obteniendo su titularidad en Princeton, donde permaneció enseñando hasta 1982. Durante esta etapa Rorty tuvo por colegas a figuras

como Thomas Kuhn, Donald Davidson y Saul Kripke, pensadores cuyas ideas tendrían una influencia enorme en el campo de la historia de la ciencia y la filosofía del lenguaje de años posteriores. Rorty impartió cursos sobre Sellars y Quine, y sobre temas como la filosofía de la mente. Poco a poco su forma de trabajar empezó a organizarse con las técnicas de la filosofía analítica.

Para encajar en ese mundo, publicar se convirtió en prioridad, pero los primeros trabajos que sacó a la luz siguieron siendo más comparativos que analíticos; ponía juntos, por ejemplo, a Peirce y a Wittgenstein. Era como si no pudiera pensar sobre un tema más que imaginando un contraste entre dos personas con temperamentos muy distintos. Analizaba ideas de un lado y otro, pero al mismo tiempo comparaba a un filósofo con afán *sistemático* con otro de talante *desmontador*. Su primer ensayo no comparativo (el ensayo con el que intentaba ponerse a la altura de lo que hacían sus colegas en Princeton procedentes de Harvard y Oxford) se inspiró en las ideas de Sellars sobre el carácter lingüístico de la conciencia y versó sobre la diferencia entre los procesos cerebrales y las sensaciones vividas. Este ensayo tuvo una recepción favorable, y le hizo pensar que tenía algún futuro en el negocio de la filosofía analítica (IA, 11). Publicó más trabajos sobre el tema, aunque la aportación a la empresa analítica con la que se ganó cierto crédito fue su introducción a una antología de trabajos titulada *'El giro lingüístico* (1967), donde intentó encontrar respuesta a la pregunta: ¿Qué significa exactamente que la filosofía consiste, o debería consistir, en *análisis del lenguaje*?

¿Giro lingüístico?

Con este libro Rorty obtuvo más conocimiento sobre dos posturas diferentes acerca del análisis del lenguaje que habían marcado la filosofía

del siglo XX: la primera perseguía la *construcción* de un lenguaje *ideal*, que tomaba como modelo la lógica; la segunda prefería *describir* los usos del lenguaje *ordinario*. La primera postura era la del positivismo del Círculo de Viena –ya la hemos mencionado– , y la segunda, que surgió en Inglaterra después de la guerra, era empírica pero menos intransigente: desconfiaba de las generalizaciones, pero no procedía aplicando un método general, sino multiplicando ejemplos y diseccionándolos minuciosamente. Se intentaban aclarar todos los aspectos de un problema antes que forjar una solución; el sentido común reinaba como máxima autoridad y los enunciados filosóficos eran contrastados con los usos normales de las palabras. En Cambridge esta escuela ya no trataba al metafísico como a un estafador que hacía pasar por conocimiento algo que no lo era, sino como a un enfermo. John Wisdom, por ejemplo, entendía el análisis lingüístico como algo parecido a una terapia, pero Rorty leyó sobre todo a representantes de Oxford, como Gilbert Ryle, y practicaba una terapia más estricta, era severo con las desviaciones del uso ordinario de las palabras y se concentraba en algunas categorías generales o conceptos a los que la filosofía daba importancia. El británico J. L. Austin, quizás, era el más descriptivo de entre los filósofos del lenguaje y hacía distinciones tan sutiles en los significados y usos de expresiones del inglés que algunos le confundían con un filólogo. Rorty se sintió más atraído por este estilo, entre otras razones porque en Wellesley había tenido por directora de departamento a Virginia Onderdonk, una estudiosa del último Wittgenstein, y también porque había leído su gran obra (las *Investigaciones filosóficas*) y había empezado a leer las ideas de algunos representantes del análisis del lenguaje ordinario. Rorty tenía claro que no había vuelta atrás, que la filosofía ya siempre tendría que ver con el lenguaje, que no tenía sentido pensar en experiencias o datos independientes de los vocabularios humanos, pero eso no era lo mismo que creer que existiera otro método de análisis lingüístico que solucionara los problemas filosóficos. Una cosa

es que el lenguaje pasara al primer plano del foco filosófico, y otra muy distinta que la filosofía se debiera hacer usando un método lingüístico. El giro lingüístico había ayudado a entender que muchos problemas de la filosofía dependían de imágenes persistentes (por ejemplo, los relacionados con la idea de *representación*), pero eso era distinto a creer que la filosofía había encontrado otro camino seguro.

En realidad, lo que cambió la marcha del pensamiento de Rorty fue el descubrimiento de Wittgenstein. Las *Investigaciones filosóficas* le habían sorprendido, entre otras cosas, porque en ellas la filosofía testimoniaba sus propios autoengaños e ineficacia (AI, 12-13). La filosofía analítica decidía cuáles eran *los* problemas de la filosofía, pero leyendo a Wittgenstein uno podía llegar a la conclusión de que muchos de esos problemas no debían reformularse, sino olvidarse. El problema no era cómo plantear los problemas de otra forma, sino si la idea de que *plantear algo* es la única forma de hacer filosofía: «Si se intenta afirmar *tesis* en filosofía –dijo Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*– nunca será posible debatirlas, pues cada uno estaría de acuerdo con las propias». Cuando Rorty completa su retrospectiva del giro analítico no ha adquirido un método, sino que sale más convencido de algo que ya tenía claro cuando veía discutir a otros tipos de filósofos: no se ganan realmente pugnas, sino que como mucho o uno se pasa al lenguaje del contrario, o uno asimila al contrario en el propio. Esto también es posible entenderlo sacando un poco la cabeza de cada debate, y contemplando los estilos de debate de forma más panorámica. Las propias desavenencias entre la filosofía analítica y lo que se acabó llamando filosofía continental también le parecieron a Rorty fruto de diferencias muy profundas que hacían circulares los diálogos. Para algunos se trababa de la lucha de las luces de la ciencia contra la noche oscura de la especulación, o la sensatez o cordura del sentido común contra los desvaríos lingüísticos.

Los positivistas que Rorty leyó en su juventud persiguieron la conquista de la *seriedad y la neutralidad.* Se habían erigido desde la postguerra como guardianes de la razón frente a metafísicos europeos como Heidegger y pragmatistas estadounidenses como Dewey. Y la filosofía del lenguaje ordinario de finales de los cincuenta seguía empeñada en acreditar su serenidad, pericia y solvencia frente al estilo literario de la filosofía europea. Russell había defendido la pureza de un conocimiento obtenido desde una perspectiva imposible, casi divina. Los filósofos del lenguaje ordinario vindicaban, en cambio, la sensatez de la vida común, a ras de tierra. Pero todos ellos se arrogaban el cuidado de la Razón. ¿Por qué los filósofos se entienden tan poco los unos a los otros? ¿Por qué dan tantas vueltas para volver a llegar a premisas generales que permanecen ocultas? Durante sus años de formación Rorty siempre se hizo esa pregunta, pero en vez de interrogarse sobre quién posee la verdad o qué criterio podrían aceptar *ambos* bandos para decidirlo, ya en 1961 empezó a hacerse otra pregunta que no tenía que ver solo con el mundo de la filosofía, sino con la vida en general: «¿cómo se logra mantener la comunicación?» Visto así, los desacuerdos filosóficos sobre *qué es razonar* podrían usarse para algo más que para convertirse en un filósofo especializado. Pero ¿qué formas alternativas tenía Rorty para entender el problema de la *comprensión*?

Desvío a la hermenéutica

Como hemos visto, en los años sesenta Rorty ya está familiarizado con las corrientes principales de la filosofía analítica, pero su actitud es escéptica. La insistencia en el lenguaje, después de todo, no cambiaba tanto la autoimagen tradicional de la filosofía. Los problemas que las

distintas filosofías trataban de solucionar le parecieron cada vez más producto de la «adopción inconsciente de suposiciones en las que se formulaban los problemas –suposiciones que había que cuestionar antes de abordar seriamente el mismo problema» (FEN, 11). Y dado que mientras se remodelaba como filósofo profesional en su interior seguía morando un historicista, no es extraño que acabara leyendo más filosofía europea. Desde luego, Wittgenstein no era el mejor filósofo para pensar la historia, pero su forma de concebir el pensamiento (una especie de álbum donde se van amontonando ideas variopintas) tenía su atractivo para Rorty. Después de todo, Wittgenstein también había dicho que «el trabajo del filósofo es compilar recuerdos para una tarea determinada». Fuera como fuera, el talento de Wittgenstein para desmontar imágenes cautivadoras, afirmó Rorty en 1979, «debía complementarse con la conciencia histórica» de la fuente de muchas de esas imágenes (FEN, 21).

Durante su etapa en Princeton, ese complemento tuvo lugar leyendo a filósofos europeos como Jacques Derrida (gracias a un grupo de lectura organizado por el crítico Jonathan Arac), experiencia que le empujó a leer más a Heidegger. La perspectiva de este filósofo, después de todo, también le ayudaba a entender la historia de algunas imágenes geniales que la filosofía venía arrastrando desde el pasado. Pero incluso cuando Rorty empezó a sentir más interés por Heidegger, Dewey ya había tomado la delantera en su agenda como modelo de conciencia histórica (FEN, 21). Dewey ayudaba a Rorty a transformar la perspectiva de Hegel en algo menos grandioso, pero también le servía para ponderar con mentalidad más utilitaria la historia que Heidegger contaba sobre los errores de la filosofía. Como había dicho Dewey en 1909, en *La influencia del darwinismo en la filosofía*, los problemas que surgen a lo largo de la historia no se pueden solucionar en los términos que esos mismos problemas ofrecen. Lo que llamamos progreso a veces consiste en el puro y simple abandono de algunas preguntas que nos hacemos y

de las alternativas que plantean. Ese abandono es fruto de su falta de vitalidad ante cambios en los intereses más urgentes. No resolvemos esas preguntas. Pasamos por encima de ellas. Si Dewey estaba en lo cierto, quizás no tenía sentido hablar de nada más que de las contingencias, sin el Espíritu de Hegel y sin el Ser de Heidegger. Si Dewey estaba en lo cierto, todo resultaría menos grandioso, y la historia tocaría su himno con sordina, pero no dejaría der ser sorprendente e interesante.

Un resultado inspirado por esta combinación de Wittgenstein, Heidegger y Dewey fue el primer libro de Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), una crónica sobre algunas falsas imágenes de las que la filosofía contemporánea seguía presa. La imagen elegida por Rorty fue la de una representación exacta de las cosas, un espejo que refleja la realidad tal cual es, y para desmontarla fusionó un enfoque retrospectivo con una crónica de actualidad, o sea, se remontó hasta Descartes y Kant al mismo tiempo que trató de ponerse a la par de Sellars, que atacó el mito de lo dado, y de Quine, que destapó dos dogmas del empirismo, pero también de Donald Davidson, que en 1974 había cuestionado un tercer dogma del empirismo que quizás hasta el propio Quine habría respetado: la distinción entre esquema y contenido. Como en otras ocasiones, también incluía en el reparto de su crónica a filósofos que parecían estar entre dos mundos, como Hilary Putnam, una figura que fue adoptando un vocabulario pragmatista similar (aunque no del todo compatible) con el de Rorty. El objetivo del libro era doble, pues en realidad Rorty no solo animaba a sustituir la imagen del conocimiento como una representación fiel de la realidad por otras imágenes distintas, sino que empujaba a abandonar la idea del conocimiento como algo sobre lo que la filosofía tuviera algo que decir. Para hacer lo primero rastreaba el origen de la concepción de la mente como un espejo y el surgimiento de la teoría del conocimiento como una disciplina que estudia y certifica la pureza y precisión del espejo. Y a continuación,

avanzaba para explicar por qué aun sustituyendo el estudio de las *ideas* por el estudio del *lenguaje*, las metáforas especulares u otras equivalentes perduraban en la mentalidad filosófica. En las dos primeras partes del libro, Rorty cuestionaba teorías sobre el problema mente-cuerpo y controversias sobre la naturaleza de la verdad y el significado, y apostaba por algunos enfoques que parecían más útiles para deshacerse de esas imágenes; pero en la tercera parte del libro salía a flote algo mucho más provocativo, un alegato en contra de la idea misma de investigación.

Durante los años setenta, Rorty leyó a Kuhn, que en 1962 había publicado la legendaria *La estructura de las revoluciones científicas*, y también a Feyerabend, cuyo renovador *Contra el método* había aparecido en 1975. Tanto Kuhn como Feyerabend ayudaron a Rorty a distanciarse no solo de reformadores del empirismo lógico como Quine, sino también de otros pensadores, como Karl Popper, que también habían ido más allá del positivismo en nombre del racionalismo (su *Lógica de la investigación científica* adquirió más influencia desde que se tradujo al inglés en 1959, y sobre todo a partir de su segunda edición de 1968). Kuhn y Feyerabend tenían pensamientos muy distintos pero igualmente útiles para cuestionar la idea de que la ciencia es la suprema ejemplificación de la noción del progreso (entendido como paso del error a la verdad), y la de que ese progreso es posible gracias a la aplicación del método científico.

Según Kuhn, en efecto, la historia de la ciencia no es un proceso de acumulación de conocimientos, sino una sucesión de distintas formas de ver y explicar el mundo. La ciencia no avanza de forma progresiva, sino pasando de un estado de normalización a uno de alteración, de una fase de consenso a una fase de revolución. Durante esos cambios no solo se sustituyen unas explicaciones por otras, sino que también cambia la visión entera de los hechos y fenómenos que hay que explicar. Las teorías del pasado pueden parecer absurdas retros-

pectivamente, pero en relación a su tiempo y al conocimiento disponible tenían su sentido. Entenderlas requiere un tipo de comprensión parecida a la necesaria para hablar otro lenguaje o para manejarse en otra cultura con creencias distintas a las nuestras.

Feyerabend, por su parte, creía que la historia de la ciencia también contradecía la idea racionalista de que el método científico es algo invariable, un mecanismo hecho de principios fijos, infalibles y obligatorios. Al contrario, la historia había avanzado muchas veces justamente por contravenir las reglas, o saltárselas. El único principio que parece servir al progreso de la ciencia es sencillo: vale cualquier cosa que le ayude a progresar. El principio de proliferación de teorías, incluso si son inconsistentes con los hechos o no parecen apoyadas por ellos, también ha hecho progresar a la ciencia. Ni siquiera el hecho de que una teoría no sea refutable no es un criterio para descartarla. El racionalismo –llegó a decir Feyerabend– es una forma secularizada de la creencia en el poder de la palabra de Dios. Debería haber una separación de Estado y ciencia igual que hay una separación entre Iglesia y Estado. La ciencia, como toda institución, tiene una ideología y reclama un poder que va más allá de sus logros. Por tanto, es deber de una democracia mantenerla bajo control. En *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Rorty tuvo muy presentes las ideas de Feyerabend, pero no las conectó con el horizonte social y político que sí emergió en trabajos inmediatamente posteriores, como «Método, ciencia y esperanza sociales», o más aún en «¿Solidaridad u objetividad?» y «La ciencia como solidaridad». Aunque Rorty puso objeciones a Feyerabend por seguir hablando del *relativismo* (un término que para Rorty solo creaba más confusión), en «¿Solidaridad u objetividad?» (1985) afirmó que dicho filósofo tenía razón al sostener que si no se abandona la idea misma de investigación (por contraste con la de proliferación),

> nunca nos liberaremos de los motivos que antiguamente llevaron a creer en la existencia de los dioses. Postular un punto de convergencia no parece más que una forma de contarnos que si un Dios inexistente existiera estaría complacido con nosotros. Pero si alguna vez pudiésemos estar complacidos únicamente por el deseo de solidaridad, dejando sin más de lado el deseo de objetividad, entonces concebiríamos el progreso humano como lo que hace posible que los seres humanos hagan cosas más interesantes y sean personas más interesantes, y no como lo que conduce hacia un lugar que de algún modo ya ha sido destinado para la humanidad de antemano (EFI, 47).

En 1979 ese horizonte aún no asoma del todo, y en buena parte de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* prevalece una retrospectiva de problemas aún contemplados desde el interior de una tradición. Para muchos lectores el libro parecía desmantelar la filosofía analítica, pero Rorty no lo vio nunca así. «Creo que el error del libro –dijo en 1982– es que aún se tomaba muy en serio la empresa terapéutica de quitarse de en medio pseudoproblemas. Por momentos hasta la exageré» (CL, 34-35, o RR, 494). El libro «no produjo ningún giro dramático, ni ningún escándalo» (CL, 154), ni menos aún, algún giro pragmático. Incluso, el libro podría inspirar nuevos modos de hacer epistemología. Sin embargo, en la tercera parte del libro Rorty iba más allá: *reemplazar* la epistemología por otra cosa. Parecía más bien un tubo por el que Rorty lograba coger aire en un ambiente cerrado que cada vez le resultaba más irrespirable. Antes de que apareciera *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Rorty *ya* había escrito ensayos como «Superando la tradición: Heidegger y Dewey» (1974-1976), o «La metafísica de Dewey» (1975-1977), pero sorprendentemente la figura que acabó asomando en ese controvertido tercer capítulo del libro fue un epígono de Heidegger, Hans G. Gadamer. Su obra *Verdad y Método*, publicada en Alemania en 1960, se tradujo al

inglés en 1975 y tuvo buena recepción en parte porque la filosofía europea se leía más en departamentos de literatura y crítica que en los de filosofía. Pues bien, la idea que Rorty lanzó en la tercera parte del libro fue que la epistemología debería dejar paso a la hermenéutica, o como decía Rorty, la *investigación* debe ceder el paso a la *conversación*.

¿Cómo mantener la conversación?

La idea de que la epistemología es necesaria para la cultura –afirmó Rorty– confunde dos papeles que puede desempeñar la filosofía. El primero es el de un supervisor que conoce el terreno común de todos y cada uno de los discursos, y que además sabe lo que realmente hacen los participantes en esos discursos, lo sepan ellos o no. El segundo es el de un intermediario entre varios discursos que mantiene viva la conversación y que logra que los participantes más encerrados en sí mismos se abran un poco. Desde este último punto de vista, mantener viva la conversación requiere ciertas dosis de esperanza, pero «no es la esperanza en el descubrimiento de un terreno común existente con anterioridad, sino *simplemente* la esperanza de llegar a un acuerdo, o, cuando menos, a un desacuerdo interesante y fructífero» (FEN, 289). El conflicto entre el papel del supervisor y el del intermediario puede verse como el conflicto entre la racionalidad y la irracionalidad, pero es, más bien, el conflicto entre dos formas de entender qué es racional: lo razonable –podría decir el filósofo hermenéutico– es justamente abstenerse de la creencia en pro del interés común. Para la epistemología eso quizás parezca razonable, pero no es racional, pues lo racional es describir el tipo de discurso al que deben traducirse todos los demás discursos, un discurso que hace posible el acuerdo. «Para la epistemología, la conversación es investigación implícita. Para la hermenéutica, la investigación es conversación rutinaria» (FEN, 292).

Pero Rorty dio un paso más allá. El punto de vista hermenéutico de Gadamer podía avalar su propuesta, pero presuponía un viejo debate sobre la diferencia entre ciencias naturales y ciencias culturales. Así que Rorty lo simplificó deliberadamente e interpretó a Gadamer a su manera, poniéndolo al servicio de sus propios fines. El libro de Gadamer –afirmó sin rodeos– es una descripción del ser humano como autocreador. Para Gadamer «lo *más importante* que podemos hacer es redescribirnos a nosotros mismos. [Y] lo logra utilizando la noción de *Bildung* (educación, autoformación) en vez de la de "conocimiento" como meta del pensamiento» (FEN, 324). La música es gadameriana, pero Rorty añade notas propias y hace su propio arreglo. La conciencia transformadora de la que habla Gadamer puede reducirse al interés autocreativo, al interés práctico, por rehacernos y expresarnos a nosotros mismos de una forma más útil e interesante.

Este proceso –añadía Rorty– puede calificarse como un proceso de *edificación* de uno mismo y de los demás, a condición de que no se califique de edificante al discurso normalizado, sino solo al discurso anormal, el discurso capaz de sacarnos de nosotros mismos para llegar a convertirnos en algo diferente. La propia diferencia entre el deseo de edificación y el deseo de verdad no expresaría en sí misma un conflicto que haya que resolver. El conflicto es más bien el que existe entre la idea de que la única manera de edificarse, de formarse, es saber qué es verdad (o sea, obtener conocimiento), y la idea de que la búsqueda de la verdad (obtener conocimiento) es solo una de las muchas maneras en las que podemos formarnos o edificarnos (FEN, 126-127).

La filosofía edificante, pues, es muy distinta a la filosofía sistemática. Los filósofos sistemáticos quieren dar grandes argumentos «y construyen para la eternidad». Los edificantes, en cambio, «son reactivos y ofrecen sátiras, parodias y aforismos. Saben que su obra perderá vigencia cuando se pase el periodo contra el que estaban reaccionando [...] destruyen

en beneficio de su propia generación [...] quieren dejar un espacio abierto a la sensación de admiración que a veces causan los poetas –admiración por que haya algo nuevo bajo el sol, algo que *no* sea una representación exacta de lo que ya estaba allí, algo que (al menos de momento) no se puede explicar y difícilmente se puede describir» (FEN, 334). A su manera también aman la sabiduría, pero no entendida como amor a la verdad, sino como la habilidad necesaria «para que una conversación no degenere en una investigación» (FEN, 336). El problema de un filósofo que solo quiere ser edificante –con todo– es que «*está* en una profesión que consiste en presentar argumentos, mientras que lo que le gustaría a él es ofrecer un conjunto de términos sin decir que esos términos sean representaciones exactas» (FEN, 334). De algún modo, pues, quiere algo extraño: que se produzca un cambio de reglas, pero no porque las nuevas reglas sean más verdaderas. Esa es la diferencia entre un filósofo edificante que ofrece un vocabulario nuevo y un filósofo sistemático que cambia de términos porque cree que los nuevos son más adecuados a la realidad. El edificante se niega a presentarse como si hubiera descubierto alguna verdad y ahí está la paradoja que hace difícil, pero no imposible, su tarea: afirma que la edificación es más importante que la investigación, pero a continuación añade que no cree eso porque la idea de investigación le parezca inexacta y la de edificación más exacta. Mientras que los filósofos sistemáticos que introducen cambios pueden permitirse tener opiniones sobre muchas de las cosas de sus antecesores, los filósofos edificantes –acaba diciendo Rorty– «deben criticar la misma idea de tener una opinión, y al mismo tiempo evitar tener una opinión sobre tener opiniones». Cuando dicen algo no están expresando necesariamente una opinión sobre un tema. Están, simplemente, participando en una conversación, pero no contribuyendo a una investigación. «Quizás el decir cosas no sea siempre decir cómo son las cosas. Quizás decir *eso* no sea un caso de decir cómo son las cosas» (FEN, 335). Quizás podemos participar en una conversación sin ver a nuestros interlocutores como si quisieran solo tener opiniones sobre

cómo son las cosas, sino viéndolos como si simplemente dijeran cosas, mejores o peores. En realidad, lo que el filósofo edificante trata de hacer es *dejar* de usar metáforas visuales (no solo la del espejo), en cuyo caso no podría verse a sí mismo como alguien que *ve* eso. O sea, trata de no verse a sí mismo como si estuviera viendo algo que no ve el filósofo sistemático (FEN, 335).

Visto así, el Rorty de 1979 estaba metido en un tipo de dilema parecido al que arrastraba desde su juventud, cuando empezó a preocuparse por cómo conciliar los deberes públicos con la fantasía. A sus 48 años el dilema de juventud seguía abierto, pero su primer libro desembocaba en otro dilema que resolvía como luego resolvería otros: *no* hay necesidad de reconciliar la investigación con la conversación; se puede vivir bifocalmente, sin unir ambos campos de visión; «no hay ninguna razón ni necesidad de subsumir los dos en una síntesis superior» (FEN, 348). Lo curioso es que esta división valdría *incluso* si uno de los asuntos, la investigación, no se entendiera ya como la búsqueda de la verdad, sino como la producción de ideas útiles para explicar las cosas. La filosofía edificante impediría la tentación de que nuestra imagen como seres que resuelven problemas definiera nuevamente nuestra esencia, igual que antes lo hizo la imagen de buscadores de verdad. Promover imágenes utilitarias del conocimiento en vez de imágenes contemplativas o representacionales no cumpliría el mismo papel que la filosofía edificante. Sostener que la esencia humana es resolver problemas podría seguir bloqueando el tipo de conversación que nos hace intuir nuevos modos de usar las palabras. La posición de Rorty, por tanto, era más compleja que la de otros pragmatistas. La idea de investigación podría entenderse de una forma menos engañosa y más realista, si se sustituye la imagen del espejo por la de la herramienta, pero al hacer eso se podía inducir al autoengaño de que se había descubierto la verdadera naturaleza del conocimiento y nuevamente la auténtica esencia humana.

Tampoco se escaparía de la trampa confundiendo el historicismo de Rorty con otra *tesis*. No valdría decir que la naturaleza humana consiste en no tener naturaleza, que ser un ser humano es simplemente ser hijo de un tiempo y una cultura, para luego servirse de esa idea como base de un nuevo intento de descubrir la verdad sobre los seres humanos. El historicismo, como el instrumentalismo, puede ayudar a deshacerse de la imagen del espejo, pero la filosofía edificante trata de hacer lo imposible por no depender de ninguna imagen. Todo filósofo edificante –insistía Rorty– se engaña a sí mismo cuando trata de hacer *algo más* que prolongar la conversación, incluido el que sugiere otras metáforas distintas a las del espejo.

Es obvio que Rorty no era el único interesado en deshacerse de las metáforas erróneas de la verdad como una correspondencia con la realidad, pero también es obvio que otros filósofos no las sustituían por lo mismo que él, ni menos aún se conformaban con la mera conversación. Filósofos alemanes como Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas estaban haciendo algo de este estilo, así que no es extraño que también asomaran en la tercera parte de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Para estos autores, a diferencia de Rorty, había que seguir hablando de reflexión más que de conversación. Sostenían que la reflexión era esencialmente lingüística y la concebían como algo que pone a los individuos en contacto con algo más que otros individuos. Al contrario que Rorty, pensaban que la imaginación y la historia no pueden hacer las veces de una Razón discursiva. Rorty, en cambio, pensaba que volver a vindicar una perspectiva por encima de la conversación era volver a autoengañarse, era una forma de ponerse las cosas más fáciles. Para los alemanes la diferencia entre una filosofía reflexiva y una filosofía edificante dependía, nuevamente, de haber *descubierto* una diferencia entre razonar y disertar, argumentar y persuadir, deliberar y convencer, saber y opinar (o sea, haber descubierto una propiedad,

la pretensión de validez universal, cuya posesión avala a ciertas afirmaciones hechas por los hablantes).

Lo llamativo es que ya a finales de los setenta, en un libro principalmente dedicado a la filosofía analítica, Rorty expresara serias dudas respecto a un proyecto teórico de gran envergadura que se estaba forjando en Europa. La conclusión del libro no era que la filosofía edificante dejara atrás los problemas que la filosofía analítica deseaba resolver, sino que dejara atrás cualquier otro tipo de filosofía sistemática que los quisiera enfocar mejor. Habermas se estaba erigiendo como modelo de filósofo sistemático, un filósofo que aún concebía la filosofía como una actividad más elevada que animar una conversación, lo cual explica que Rorty acabara su primer libro mencionándolo, y que frente a él solo reiterara su modelo de filósofo que no tiene un derecho preferente frente a otros participantes en la conversación de la humanidad. El final de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* desplegaba un arco histórico más amplio que el que el propio Rorty confesaba. La historia que había contado sobre la filosofía analítica no era una historia del progreso de la razón, sino una historia de la persistencia de la superstición. «La religión no llegó a su fin con la Ilustración» declara en la última página del libro (FEN, 355). A la filosofía sistemática (que en cierto modo sustituyó a la religión como fuente de autoridad) le podría pasar lo mismo. Tampoco llegaría a su fin con más edificación. En 1989, escribía en otro libro: «el pragmatismo es la antítesis del racionalismo de la Ilustración, aunque solo fue posible (de forma perfectamente dialéctica) en virtud de ese racionalismo» (CIS, 76). El fin de todo, pues, no era hacer filosofía para renovar su autoridad, sino lograr un nuevo grado de secularización y aplicar al racionalismo la misma receta que en su día él aplicó a la propia religión, o sea, promover una Segunda Ilustración. Que el racionalismo persista en una sociedad que quiere decir adiós a la razón, sería tan explicable como la persistencia de la religión en una era postsecular. Son ilusiones sin futuro –diría Rorty– pero con enorme inercia.

Giro pragmático

Durante sus años en Princeton, Rorty aprendió a tratar una amplia gama de problemas, pero también desarrolló un peculiar estilo que parecía más propio de un retórico que de un investigador. A finales de los setenta, ya había insinuado algunas de sus ideas fijas, aunque lo hacía de una forma discreta. Su trayectoria estuvo marcada por dos giros, el lingüístico y el hermenéutico. Estudió el primero cuando se convirtió en un profesional de estilo analítico, y anunció el segundo ,inesperadamente, cuando ese mundo analítico le empezaba a agobiar. Su primer libro, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, fue un trabajo de transición, no de giro. Al escribir ese libro se dio cuenta de que él mismo estaba colaborando en la construcción de un puente para una empresa de la que ya no se sentía parte.

El giro siguiente de Rorty no tardó en producirse, pero no fue brusco. En cierto modo ya tenía el intermitente puesto mientras examinaba distintos modos de filosofar y varios cambios de marcha en la historia de la filosofía. Entre 1972 y 1982 escribió sobre la profesionalización de la filosofía y la filosofía estadounidense en distintos momentos históricos, y sobre otros temas que estaba poniendo de moda Derrida y que

también le servían para cuestionar qué género de escritura es la filosofía. Estos ensayos, junto con otros, fueron recogidos en su libro de 1982 *Consecuencias del pragmatismo*. Dado que este nuevo libro se titulaba así, y que su introducción se titulaba «Pragmatismo y filosofía», hay que suponer que el pensamiento de Rorty a principios de los años ochenta ya era consecuencia de un giro pragmatista. Su segundo libro, como el primero, estaba lleno de personajes, incluyendo nuevamente algunos filósofos analíticos, pero la etiqueta que finalmente presidía el panorama, como una especie de lema, era *pragmatismo*. Como hemos dicho antes, durante la redacción de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* Rorty también fue publicando varios ensayos sobre Dewey y Heidegger, en los que insinuaba una crónica histórica mucho más amplia que la desplegada en este libro. Como dijo en 2007, la división entre filosofía edificante y filosofía sistemática fue dejando paso a la oposición «entre buenas filosofías historicistas y malas filosofías historicistas» (AI, 14). Pero eso también ocurrió lentamente. Heidegger le siguió dando mucho que pensar, hasta el punto de planear un libro sobre él que nunca llegó a publicarse pero algunas de cuyas partes, escritas en 1984 y 1989, salieron a la luz en el segundo volumen de sus escritos filosóficos. No escribió, en cambio, ningún libro sobre Dewey, lo cual no quiere decir que lo tuviera menos presente, ni que le influyera menos en sus nuevas crónicas de más amplio alcance. En los años ochenta la alianza entre historicismo y pragmatismo empezaba a tomar forma, para escándalo de otros filósofos que también estaban volviendo a Dewey pero que no veían a la vieja gloria de la filosofía nacional como un filósofo historicista, sino casi como lo contrario, como un filósofo que enseñaba a hablar de la verdad y el conocimiento pero sin los dogmas, confusiones, imágenes falsas y atolladeros en los que se metió la filosofía científica y analítica desde la postguerra. Irónicamente, pues, mientras que Rorty usaba a Dewey para despejar el terreno en busca de algo distinto a la epistemología, ciertos sectores le usaron justo para inventar la epistemolo-

gía neopragmatista. Una de las palabras clave fue «experiencia». Rorty creía que ningún uso filosófico de esa noción, incluido el que le había dado Dewey, debía volver al debate filosófico (EFIII, 319-340), mientras que otros usaron la teoría de Dewey sobre la experiencia justamente para compensar el panlingüisticismo (la idea de que no hay nada fuera del lenguaje, excepto más lenguaje).

Muchos partidarios del giro pragmático podían estar de acuerdo en que la filosofía analítica había estado presa de imágenes falsas sobre la naturaleza del conocimiento y de la valoración, pero no todos estaban de acuerdo con la tesis fuerte de Rorty: que el discurso filosófico sobre *esos* temas estuviera obsoleto. El llamado giro pragmático, como otros giros, prometía más de lo que podía. En los ochenta todo el mundo se apuntaba a la moda de las revisiones y las retrospectivas, los cambios y los saltos. Proliferaron lemas como «filosofía postanalítica», «transformación de la filosofía», a los que siguieron otros como «pensamiento postmetafísico» o «pensamiento débil». Los giros se produjeron sin cesar: «giro hermenéutico», «giro cultural», «giro narrativo», «giro comunicativo», «giro pragmático». Era como si todo el mundo sintiera la necesidad de dejar algo atrás, aunque no estaba claro qué era eso nuevo a lo que se aspiraba –excepto que venía *después*, claro–, ni qué relación tenía lo nuevo con lo viejo: ¿disolución?, ¿negación?, ¿superación? La etiqueta «postanalítico», por ejemplo, no era unívoca, y podía usarse con distintas intenciones. Además de Rorty, otros pensadores veían útil sustituir unas imágenes por otras: por ejemplo, la de la soberbia por la de la debilidad, o la del talante asertivo por la del interpretativo. Y otros animaban a girar en otro sentido, aunque algunos desvíos anunciados con grandes carteles en realidad fueran vías muertas (como esas salidas de autovías que llevan a una gasolinera abandonada), y muchos giros fueran en redondo (o sea, cambios de sentido que devolvían a los filósofos en dirección

Dos situaciones discursivas

Existen dos tipos de situaciones de conversación. Uno es el tipo de situación que encontramos cuando las personas concuerdan sustancialmente en lo que quieren y están hablando sobre la mejor forma de conseguirlo. En una situación semejante no hay necesidad de decir nada terriblemente poco conocido, pues la discusión versa típicamente sobre la verdad de afirmaciones más que sobre la utilidad de los vocabularios. La situación de contraste es aquella en la que todo es inmediatamente incuestionable, en la que los motivos y los términos de la discusión constituyen un motivo nuclear de ella. Esta forma de establecer el contraste nos permite considerar la presencia periódica de un momento «literario» o «poético» en muy diferentes ámbitos de la cultura –la ciencia, la filosofía, la pintura y la política, así como la lírica y el teatro– [...] en semejantes periodos la gente empieza a interpretar las palabras antiguas en sentidos nuevos, a incorporar un neologismo ocasional, y con ello a perfilar una nueva jerga que al principio llama la atención por sí misma, y solo posteriormente pasa a ser aplicada (EFI, 129).

contraria, hacia un pasado por el que seguían sintiendo nostalgia). Girar, después de todo, no tiene por qué cambiar nada, así que no es extraño que algunas empresas filosóficas sacaran partido de los giros para organizar mejor las grandes rutas. Había que tomarse algún respiro en un área de descanso, pero el tráfico se volvía a encauzar hacia destinos previsibles.

Desde principios de los ochenta, pues, la filosofía adquiere un nuevo ritmo, a veces intrigante, pero a veces muy repetitivo. Es como si para poder contar algo nuevo, los filósofos no pudieran dejar de recontar, o sea, de hacer balances y de volver a recitar historias. Pero la fusión de horizontes no era tan fácil. Lo más normal era la interferencia de panoramas. Tampoco era fácil superponer programas especializados de corte

profesional con visiones de más largo alcance, de ámbitos culturales. Se predicó a los cuatro vientos la interdisciplinariedad, pero siguieron existiendo las mismas disciplinas estancas e incluso se crearon nuevas igual de cerradas. Rorty era un ejemplo de filósofo dialogante, pero siempre fue escéptico e irónico. Nunca pensó que algún giro pudiera revolucionar la filosofía. Las señales de giro solo le parecían promesas sugerentes pero muy vagas. El giro pragmático no le parecía el reflote de una gran empresa filosófica marginada desde la Guerra Fría. La cuestión no era probar que las ideas de James y Dewey sobre algunos problemas (verdad y conocimiento) eran superiores a las de los positivistas y los analíticos e incluso a las de algunos postanalíticos. James y Dewey intentaron dar nuevos significados alternativos a vocabularios antiguos: por ejemplo, trataron de darle a la propia idea de «correspondencia» sentidos más empíricos y funcionales, pero para Rorty todas esas equivalencias seguían reproduciendo los problemas, no los solucionaban. Para él todo esto era interesante, y lo analizó con detenimiento, igual que los nuevos sentidos alternativos que otros neopragmatistas como Hilary Putnam querían dar a la noción de verdad. En todos esos debates con colegas neopragmatistas, Rorty actuó de un modo parecido al de William James respecto a foros religiosos y metafísicos: respetó las intenciones de sus interlocutores, pero intentó mostrar que los nuevos conceptos eran igual de circulares que aquellos a los que sustituían. En ciertas ocasiones, acabó recomendando olvidar esos conceptos, pasar página, y ponerse a hablar de otra cosa.

¿Cuándo empezó a cambiar su perspectiva y por qué?, le preguntan en 1995. «A los diez años de estar en Princeton me aburría con los temas sobre los que escribía, y me apetecía enseñar cosas nuevas» (TB, 3). Una famosa bronca con los «matones analíticos» durante un congreso de la American Philosophical Association, que presidía Rorty (CL, 153), su complicado divorcio y cierta fase depresiva también

pudieron contribuir al cambio, pero no necesitamos entrar en esos detalles. Una razón del cambio fue que en los ochenta Rorty leía cada vez más filosofía europea, pero un departamento de filosofía *no* era el mejor sitio para enseñarla, pues se consideraba una materia secundaria. Así que buscó trabajo en algún programa fuera del área de filosofía y lo encontró en la crítica literaria. «*¿Decidió conscientemente alinearse con la teoría literaria?* No, fue repulsión, más que atracción [...] lo que quería era un trabajo que no fuese en un departamento de filosofía. No me importaba el tipo, con tal de que no tuviera que asistir a más reuniones de departamentos de filosofía [...] no había pensado que iba a ir en esa dirección» (CL, 154).

La oportunidad surgió cuando E. D. Hirsch Jr., un crítico literario que había conocido en su época de Yale y que en 1982 dirigía el departamento de inglés de la Universidad de Virginia, le ofreció impartir lengua y literatura inglesa. La idea de Hirsch, hacer que filósofos enseñaran a los estudiantes de literatura, no era tan rara en aquellos años, aunque ciertamente no todos los filósofos eran tan raros como Rorty. La razón por la que el mundo de las letras y de la crítica se estaba volviendo más *teórico* tenía que ver con el propio cansancio de la crítica con el formalismo y cierta crisis arrastrada desde que se empezaron a discutir las relaciones entre texto e ideología. Esto ya lo habían hecho el marxismo y el estructuralismo, y distintas combinaciones de esas dos corrientes, pero para los ochenta despuntaban nuevas formas de hacer crítica inspiradas por la hermenéutica, por un nuevo movimiento retórico y por la deconstrucción, cuyas promesas de radicalidad parecían atraer la atención de la vieja y la nueva izquierda. Se suponía que los críticos literarios hacían tambalear el canon de la literatura y el de la crítica manejando una jerga sofisticada e imponente y amparándose en ideas de Nietzsche, Freud, Marx, Heidegger, Lacan, Foucault y Derrida. En ese contexto, y con un puesto académico más flexible,

Rorty encontró un espacio para enseñar filosofía a estudiantes de literatura mientras él mismo aprendía cada vez más de ella. Fue profesor en Virginia hasta 1988, y luego, gracias a un profesor alemán de literatura, Sepp Gumbrecht, acabó como profesor de literatura comparada en Stanford, donde permaneció hasta 1995.

Durante los años en Virginia, siguió implicándose en controversias con filósofos analíticos, pero su posición era cada vez más anómala (seguía hablando de ciertos problemas para mostrar que no eran problemas interesantes). Su actitud hacia la filosofía europea no era menos curiosa, pues no se tomaba las grandes ideas europeas como si fueran la piedra de toque de la comprensión de la época. La filosofía, para él, podía ser algo más que discusión técnica de problemas, pero no tenía por qué ser la nueva vanguardia que pusiera patas arriba los cimientos de Occidente, como algunos acólitos de la filosofía europea proclamaban. Una filosofía edificante, por usar el vocabulario de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, no debería ser escolástica ni permanecer encerrada dentro de los límites académicos, pero también se desentendía del papel de la filosofía como gran agente social y portavoz de grandes rupturas o cambios. El único papel que Rorty le veía a la filosofía europea era el de reconciliar viejos modos de hablar con otros nuevos, el de mediar entre generaciones y tradiciones, o el de transitar por distintas áreas de actividad cultural sin forzar la reunificación de todas ellas. No era –creía Rorty– la primera vez que algunos filósofos estadounidenses se lo tomaban así. James y Dewey lo hicieron cuando surgió el conflicto entre religión y ciencia (PM, 29). Así que no había razón para no volver a hacerlo, solo que esta vez el conflicto a la vista no era solo entre la fe y la Razón, sino entre la Razón y otra cosa por venir a la que nuestro autor no le acababa de poner nombre. ¿Se contentarían los filósofos europeos y sus seguidores estadounidenses con este papel que Rorty le asignaba a la filosofía?

¿Giro en redondo?

Para entender este punto debemos retroceder a otro que dejamos pendiente. El primer libro de Rorty le había ayudado a colocar la filosofía analítica y científica en el contexto de una historia más general, entendida no como un progreso hacia mejores métodos, sino como una liberación de la ilusión del método. Al final de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, además, Rorty había colocado al filósofo edificante en una posición difícil pero no imposible. Sin embargo, el libro con el que había logrado saltar a escena

> no hacía mucho por solventar mis ambiciones adolescentes. Los asuntos que trataba [...] eran bastante remotos respecto de Trotsky y las orquídeas. Había vuelto a estar en buenos términos con Dewey, había articulado mi historicismo antiplatónico, había esquematizado lo que pensaba sobre la dirección y el valor de los distintos movimientos de la filosofía analítica, y había clasificado a la mayoría de los filósofos que había leído. Pero no había hablado de ninguna de las cuestiones que me habían impulsado a empezar a leer filosofía. No me encontraba más cerca de la fusión [...] cuya búsqueda, treinta años atrás, me había llevado a la universidad (PP, 37-38).

O sea, el problema de la reconciliación entre realidad poética y justicia, recreación y obligación, seguía ahí. Pero ¿no había cambiado algo después de todo? Dado que su ansia de filosofía «había sido el autoengaño de un ateo» (PP, 38), decidió escribir un libro sobre cómo llevar una vida intelectual sin unir los deberes sociales con los objetos del deseo. Ese libro, que sería su favorito, se tituló *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989), y en él explicó de muchas maneras que no es necesario, ni siquiera conveniente, mezclar las responsabilidades morales del individuo para con otros individuos con las cosas o personas particulares que le capten, fascinen u obsesionen. Rorty *no* afirmaba que no se pudieran fusionar las dos esferas. Las personas volcadas en cuerpo y alma en la religión o en la política a veces parecen hacerlo. Lo que nuestro filósofo decía es que esto no tiene que ocurrir necesariamente, «y no debería intentarse que ocurra a la fuerza». Que algunas pasiones privadas no parezcan servir ni a la gloria de Dios ni a la lucha contra el capitalismo, ni a otras loables causas, no es razón para despreciarlas, ni para tacharlas de vanidades, distracciones, caprichos o vicios. En realidad, a veces los que buscan una síntesis parecen los vanidosos, pues en vez de aceptar la propia finitud, se empeñan en verse como algo más grande que ellos mismos (una causa, una autoridad, un poder, un destino, una misión, un mensaje).

Puede que lo que más te importa en el mundo sea algo que no le importe jamás a la mayoría de la gente. Pero, ¿quién ha dicho que lo que compartimos es automáticamente mejor que todo lo demás? Nos sentimos en la obligación de prestar atención a los otros porque aprendemos a percibir su dolor. Pero no hay ninguna razón particular –dijo Rorty– para esperar que la sensibilidad ante el dolor de los demás y las pasiones más íntimas tengan que encajar dentro de una sola imagen coherente. Puede que algunas pasiones insensibilicen ante el dolor de los demás, es cierto, pero de ahí no se desprende que sea imprescindible

conciliar pasiones y deberes. Lo que se sigue es que hay que modificar la sensibilidad o cambiar de pasiones. Si Rorty estuviera equivocado, habría que demostrar que todo solitario es necesariamente insolidario, o que la estética siempre es enemiga de la moral, o que fascinarse con algo que uno siente como extraordinario siempre empuja a despreciar lo ordinario. Hay toda una gama de posibilidades, incluso la que el propio Rorty defendía: la de la gente que no cree que exista la obligación moral de unir los dos ámbitos. «Nada de lo que he dicho implica que la autorrealización solo pueda tener lugar en la vida privada. A algunos no les gusta en absoluto la compañía de otros, y les encanta su soledad. A otros les ocurre lo contrario. La mayoría tomamos una posición intermedia» (CL, 158-160). Por tanto, la persona que se separa para habitar un mundo privado no es superior a la persona común, no se trata de que su vida sea más verdadera que la de otras. Puede que le parezca más intensa y menos insípida, pero no es más auténtica. El solitario tiene algo de artista, pero *no* es un hombre superior que pueda despreciar a las masas, ni a las mayorías, ni a la democracia. No tiene delirios de grandeza. Y la persona que se entrega a la vida pública no es un manso o un sumiso, una persona sometida por la moral cristiana. Los primeros seres no tienen derecho a esclavizar a los segundos. Y los segundos no deberían sentir resentimiento hacia los primeros. Rorty dejó atrás el platonismo, pero no se echó en brazos del Nietzsche arrogante y selecto, el Nietzsche del teatro del mundo –como dice Rüdiger Safranski–. Más bien aprendió del Nietzsche del teatro de cámara, el Nietzsche que inspira el cuidado de uno mismo, el arte de la autocreación. Los deberes para con los demás no son incompatibles con la fidelidad a uno mismo. Lo primero exige sensibilidad al dolor y capacidad para conversar. Lo segundo exige cierta independencia e indiferencia. No es imposible vivir a la vez en ambos mundos. Es posible entregarse a los demás sin mezclar esa solidaridad con el deseo de entregarse a lo que uno considera en privado como sumamente valioso.

Giro imprevisto

El libro donde Rorty afrontó finalmente su dilema de juventud cambió el paso a sus lectores, amigos o enemigos. Tuvo críticas muy buenas fuera del mundo de la filosofía, pero dentro las tuvo terribles, como por ejemplo la de Bernard Williams. Los asuntos éticos y políticos pasaban a primer plano, pero lo hacían de una forma provocativa, mezclando cosas muy distintas. *Antes* de publicar el libro, Rorty ya estaba discutiendo problemas políticos. Conviene tenerlo presente para no convertir el libro en una especie de iluminación. El giro que dio en 1989 era, en realidad, una curva muy abierta. Muchos de los ensayos luego recogidos en el primer volumen de *Escritos filosóficos* (véase la sección bibliográfica de los Apéndices) fueron mucho *más* que preludios a *Contingencia, ironía y solidaridad*. En ellos, Rorty se expresaba con más confianza, y sus ideas le abocaban a debates diferentes que los que había mantenido y seguiría manteniendo con los analíticos. Abría un frente de discusión nuevo que le colocaba en otra posición extraña. En la práctica parecía estar del bando de Habermas y los socialdemócratas (y no del lado de los marxistas) pero en el plano de la teoría decía algo diferente a lo que sostenía Habermas.

La palabra *contingencia* era la nueva contraseña de su historicismo. La crónica que contenía este nuevo libro era la más general que Rorty había hecho hasta entonces, pero no era una historia sobre el destino de Occidente, sino los avatares de algunas sociedades occidentales. Y esa idea de contingencia le servía para subrayar que esas sociedades no han avanzado *porque* hayan ido acercándose a la verdad, o *porque* hayan ido respetando cada vez mejor el meollo de la naturaleza humana. Al contrario, Rorty proclamaba que si esas sociedades son mejores que otras no es porque tras la obligación de evitar la crueldad exista algo más fiable que la costumbre de no ser cruel.

La obligación de evitar el dolor de los que sufren (independientemente de su color, religión, género o nacionalidad) no está garantizada por nada superior, más seguro, más permanente, o con más autoridad, sino solo por *medios* que hacen posible una vida menos cruel. Pero esta idea –añadió Rorty– *no* puede probarse como verdadera por la ciencia, la religión o la filosofía si por «demostrarse» se entiende ser «susceptible de resultar evidente para cualquier interlocutor independiente de todo trasfondo y pasado». Esta idea solo les parecerá sensata a quienes ya llevan esta forma de vida, o a quienes todavía podrían aprender a llevarla. La idea de Rorty, previsiblemente, provocó reacciones: ¿Es esto todo lo que puede aportar para acreditar una forma de vida? ¿No hay razones de más peso para preferirla? A lo que él respondió: eso que usted llama razones de más peso no son autoevidentes, y solo tienen sentido para quienes ya se toman las cosas de cierto modo. La obligación moral es un asunto de condicionamiento más que de penetración intelectual. Una sociedad más libre y menos cruel no es más libre y menos cruel *porque* haya captado algo esencial de forma más profunda. Los habitantes de una sociedad libre no somos más inteligentes o perspicaces o profundos que los seres que acabamos tomando por enemigos. Simplemente somos más afortunados (PP, 40).

Esta forma de juzgar los méritos de una forma de vida con relación a una historia no es lo mismo que el llamado relativismo, o sea, no significa que cualquier perspectiva moral sea tan buena como cualquier otra. Podemos creer que nuestro punto de vista moral es *mejor* que cualquier otro punto de vista alternativo, aun cuando siempre habrá gente que no lo compartirá. «Una cosa es decir, falsamente, que no hay nada que elegir entre los nazis y nosotros. Otra muy distinta afirmar, correctamente, que no existe un terreno neutral y común al cual un experimentado filósofo nazi y yo podamos recurrir para solventar nuestras diferencias. Ese nazi y yo siempre nos atacaremos poniendo

en cuestión cuestiones cruciales y argumentos circularmente» (PP, 41 y SVm 64). Creemos pues, en las ventajas de una forma de vida sobre otras, pero no porque haya un acuerdo sobre su mayor racionalidad y la absoluta irracionalidad de sus enemigos.

Como dijo en «Cosmopolitismo sin emancipación» (1985), es posible narrar relatos de progreso sin presuponer una naturaleza humana universal y racional. Podemos partir de nosotros, donde «nosotros» significa miembros de una cultura que busca más tolerancia y menos sufrimiento. Podemos abandonar la idea de que queremos encarnar mejor la naturaleza humana y partir de la clase de sociedad histórica y contingente que hemos llegado a ser, podemos hacer todo eso, pero no deshacernos de la idea de que hacemos algunos progresos. Una cosa es decir que no podemos justificar nuestras creencias y acciones ante todos los seres humanos según son en la actualidad (aunque esperamos crear una comunidad de seres libres que compartirán muchas de nuestras creencias y esperanzas), y otra muy distinta proclamar que no nos preocupa legitimarnos ante los ojos de los demás. Hay una diferencia entre el nazi que dice «somos superiores porque somos quienes somos» y el que dice «somos mejores porque trataremos de convencer a todos los demás de lo que somos por medio de la conversación y no por la fuerza» (EFI, 289). Que este tipo de justificación «narcisista» (Rorty también dirá «etnocéntrica») pueda servir para evitar la crueldad y el horror depende de algo muy claro: de que seamos capaces de dar sentido a la diferencia entre persuasión y fuerza *después* de renunciar a una verdad sobre el ser humano que esté por encima de la historia. La afirmación de Rorty es sencilla, y por eso provocativa: no somos más solidarios cuando descubrimos qué es ser verdaderamente humano, sino que parecemos más humanos conforme somos más solidarios.

La palabra *solidaridad*, pues, servía en el título de *Contingencia, ironía y solidaridad* para dirigir el foco hacia el mundo de las respon-

sabilidades y lealtades que Rorty conocía desde niño, solo que ese foco arrojaba una luz nada espectacular sobre el área que iluminaba, el de la ética y la política. De igual modo, todo en el libro giraba en torno al *lenguaje*, pero de una forma que no sonaba ni a filosofía analítica, ni tampoco a hermenéutica. Rorty forjaba un vocabulario teórico propio, centrado en la propia idea de vocabularios, o sea, en las formas colectivas e individuales de describirse, por medio del lenguaje, cuentos que se cuenta un grupo a sí mismo y cuentos que se cuenta uno a sí mismo. El debate parecía asegurado, pero para complicarlo aún más, Rorty afirmaba que el único sustituto de la filosofía en una época postmoderna era la literatura, un sustituto que evidentemente no eliminaba del todo lo que pretendía sustituir, pero al menos lo trastornaba. Después de todo, el platonismo había despreciado a los poetas y Rorty ya estaba curado de platonismo, así que era comprensible que los invitara a salir a escena, acompañados, eso sí, de otro género de escritores, los novelistas, a los que quería dar más voz en la conversación de la humanidad. Como una especie de sofista, Rorty había puesto en entredicho que el amor a la verdad fuera la virtud suprema. La virtud de conversar libre y abiertamente con otros seres es suficiente para solucionar problemas y avanzar. Pero ahora se ponía del lado de los poetas para sugerir que, además de saber cómo arreglárselas con el mundo y unos con otros, los seres humanos también saben usar la imaginación para transformarse a sí mismos reescribiendo sus vidas (EFIV, 139). Los escritores son el ejemplo de personas que no se limitan al discurso normal, que logran describirse a sí mismos y describir a los demás de formas inesperadas. Por eso, a veces, cuando sus formas extrañas de hablar acaban siendo oídas, algunas cosas cambian.

No creo que las creencias privadas puedan ser totalmente separadas [de la esfera pública]; ellas se filtran, por así decirlo, e influyen en el

> modo en que nos comportamos con los demás [...]. Algunas personas a las que consideramos poetas o creadores quieren inventar un nuevo lenguaje, porque quieren inventar un nuevo yo. Y hay una tendencia a concebir el esfuerzo poético como algo compatible con la actividad de participación en el discurso público. Yo no creo que sean compatibles, aunque esto no significa que uno y otro no puedan afectarse recíprocamente con el tiempo. Cuando cierta gente [...] desarrolla imágenes de uno mismo y vocabularios privados, no está claro qué impacto tendrá, si es que lo tiene, en el discurso público. Pero a lo largo de los siglos, resulta que tiene cierto impacto (CL, 70-71).

Que una forma de hablar peculiar se filtre y se use de modo normalizado en la vida social no es la única forma en la que un viejo vocabulario puede dar paso a otro. También hay formas de hablar creadas por grupos marginados que pueden acabar filtrándose en la vida común. Rorty no lo negaría, pero él siempre insistió en el valor de los grandes inventores de palabras. Ya hemos dicho que no ensalza a los genios ni afirma que los escritores sean seres más verdaderos que los científicos, los políticos, los ingenieros, los médicos o los soldados. La cuestión, se supone, no es sustituir la imagen de los seres humanos como seres racionales por otra imagen que defina su esencia. Con todo, a veces Rorty insinúa que lo que nos hace más humanos es la capacidad para imaginarnos de otras formas usando palabras, y por tanto coloca a los intelectuales literarios –el nombre que usará como equivalente de «filósofo edificante»– en los mismos dilemas de siempre: tienen que ofrecer una imagen con la que quieren dejar de tener imágenes. No son poetas, pero sí temperamentos para los que no vale la penar vivir una vida que no juegue con los límites del discurso normal; y creen que los libros ocupan un lugar especial, pero no pueden decir que leer libros haga de alguien un ser humano mejor que quien no los lee. En

consecuencia, otras actividades además de escribir también podrían servir para reinventarse imaginativamente, por ejemplo ver películas, culebrones televisivos, o leer cómics (CL, 85). La diferencia estriba en que para Rorty leer es una actividad con un gran pasado y quizás aún con algún futuro, porque está ligada a cosas a las que ciertas sociedades dan prioridad, por el ejemplo, el cuidado de la libertad. Leer lo que uno quiera presupone ciertas condiciones de vida y un clima de libertad. No se nace leyendo y no en todos los lugares se enseña a leer, ni en todos los lugares se deja leer cualquier clase de libro, ni en todos los lugares se enseña a conversar después de leer. Distintos tipos de lectura tienen distintas funciones en una sociedad libre, pero ¿qué es una sociedad libre?

Giro político

Hemos dejado sin aclarar un asunto llamativo. ¿Qué pintaba la palabra «ironía» en un libro en el que Rorty discutía sobre las formas de la solidaridad? ¿Qué tenía que ver su visión de la contingencia y la solidaridad con el sentimiento irónico de la vida? La trayectoria de Rorty hasta *Contingencia, ironía y solidaridad* estuvo marcada por cierto tono de decepción y desilusión, así que es comprensible que adoptara una postura reservada y cauta. Sin embargo, su tono cambió en los ochenta. Seguía siendo reactivo, pero mucho más jovial, y también, a su manera, mucho más directo. En los años sesenta y setenta no se había convertido en un *hippie*, ni en un radical de izquierdas. La situación política del país había ido cambiando progresivamente. Cuando en 1967 se desveló que una de las organizaciones con las que colaboraban su padre y algunos amigos de su círculo había recibido dinero de la CIA, Rorty comentó: «ni me sorprendí, ni me horroricé»

(AOC, 64 y EFIV, 111-134). No le convencieron las crónicas de los historiadores que pintaban a la vieja izquierda como una izquierda vendida y que santificaban a la nueva izquierda como la primera libre de pecado. Tanto la política exterior como la interior de Estados Unidos ponían en entredicho el sueño americano. El intervencionismo en Latinoamérica, la guerra de Vietnam y la discriminación racial fomentaban un clima de sospecha generalizada. En ese contexto (que luego recrearía en su libro de 1998, *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo xx*), Rorty se mantuvo a bastante distancia de la nueva izquierda. Sin embargo, muchos años después, en plena era postmoderna, mantuvo una posición ambigua al respecto: se interesó por las ideas de algunos intelectuales postmodernos de izquierdas, aunque nunca creyó en su poder y ambiciones. Los postmodernos –dijo– «están en lo cierto filosóficamente, pero son políticamente insensatos», mientras que los conservadores «están filosóficamente equivocados y son políticamente peligrosos» (PP, 44). Si pensaba eso de la izquierda, no es extraño que la propia izquierda le tachara de complaciente, mientras que el centro, el lugar donde parecía caer, le calificara de irresponsable. No era un socialdemócrata sistemático, ni militante, solo edificante. Y eso no parecía suficiente.

La democracia liberal y el final de las ideologías

Esta postura le costó, nuevamente, disputas con otros filósofos que, como él, decían recuperar el legado de Dewey pero que veían la política como algo más fundamentado que un sistema basado solamente en la prevención de la crueldad y en el cuidado de la libertad. Como hemos dicho, el club neopragmatista no era un lugar tranquilo, y el conflicto también asomaba entre los afiliados que trabajaban desde departamen-

tos de teoría social y política. La filosofía científica de postguerra desconfió de Dewey, pero es importante recordar que Russell no fue el único que lo retrató de forma maliciosa como un planificador social. Hannah Arendt tampoco se anduvo con rodeos y en 1946, en *The Nation*, en una reseña de *Los problemas del hombre* de Dewey, titulada «La torre de marfil del sentido común», afirmó que el filósofo americano era un optimista ingenuo, un creyente en el mito del progreso que, aislado en su torre del sentido común, no se había hecho cargo del grado de monstruosidad que la civilización había alcanzado en las fábricas de la muerte y los campos de concentración. La desconfianza hacia el pragmatismo, por tanto, era doble: no agradaba a la cultura científica, pero tampoco a la intelectualidad política exiliada, que lo veía como otra forma descarada de instrumentalismo norteamericano (solo Adorno, muchos años después, alabaría la estética de Dewey, pero eso es otro cantar).

Durante y después de la Guerra Fría la situación no mejoró. Dewey podía sonar igualmente hegeliano e historicista tanto para los seguidores de Karl Popper, como para el tipo de filósofo político que se puso de moda en Estados Unidos. Durante la guerra, Popper había escrito *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), un catecismo del liberalismo que circuló durante dos décadas y cuyas caricaturas de Hegel y Marx fueron criticadas, entre otros, por Sidney Hook en 1948. Hook, discípulo de Dewey y amigo de la familia Rorty, creía que los horrores del siglo habían sido resultado de formaciones históricas particulares, a diferencia de pesimistas como Reinhold Niebuhr, para los que esos horrores representaban la eterna lucha entre el lado angelical y el lado maléfico de la humanidad. Durante años, Hook trató de mantener vivo el espíritu de Dewey, sobre todo su legado como *científico* social (véase la versión de Rorty en «Pragmatismo sin método», EFI), pero su propia evolución política hacia el bando republicano no ayudó precisamente a que la nueva generación asociara el pragmatismo con el progresismo.

Igual que la teoría de la ciencia de Dewey fue desplazada por el positivismo, su pensamiento político acabó igualmente arrinconado por un liberalismo que se erigía en portavoz de la racionalidad, y que lo calificaba como otra miseria del historicismo. El consenso sobre el nuevo liberalismo fue tal que se empezó a hablar del «final de las ideologías»: las grandes doctrinas sobre el destino de la historia y la humanidad eran las causas de todos los horrores del siglo, tanto nazis como comunistas. Si la democracia liberal tenía proyección era justamente porque no se basaba en visiones de futuro, ni en profecías sobre el destino de la humanidad disfrazadas de teorías sobre las leyes de la historia. Si la democracia liberal tenía proyección era porque se organizaba siguiendo un método o lógica social. El sueño de organizar una sociedad bajo un mismo denominador común estaba prohibido. La política ya no se concebía como un movimiento para crear una forma de vida completamente nueva. El fin no era la transformación radical, sino la reforma gradual, a través de numerosas intervenciones puntuales y diversificadas. Hacia los años sesenta, el panorama cambió, tanto por la derecha como por la izquierda. Los conservadores se empezaron a cansar del clima de libertades, de tantas drogas y *rock-and-roll*, de tanto movimiento civil y pacifismo; y los radicales empezaron a atacar no solo a la derecha sino también a los liberales que decían hacerse cargo de las injusticias de clase, raza y género. El discurso que había usado el liberalismo durante la postguerra ya no parecía suficiente, y una nueva generación de politólogos empezó a forjar un nuevo vocabulario con el que volver a cimentar las instituciones liberales.

De Jefferson a Rawls

Cuando John Rawls escribió en 1972 *Una teoría de la justicia*, el libro supuso no solo una defensa de los valores liberales tradicionales, sino,

al mismo tiempo, una defensa de la idea total de usar la filosofía para aprobar posiciones políticas. El libro no proporcionaba tan solo una teoría particular, sino que mostraba cómo era posible pensar lo político a partir de principios. El método de Rawls resultó particularmente atractivo por eso, porque parecía proporcionar un marco general con el que descubrir las reglas básicas o principios que darían lugar a una sociedad justa, partiendo de lo que algunos calificaron de verdadero cuento de hadas, el cuento sobre un conjunto de personas que se tratan las unas a las otras a través de un velo de ignorancia, o sea, un encuentro en el que todo el mundo, por una especie de amnesia, no se acordaría de sus identidades, afiliaciones, devociones, convicciones, creencias o concepciones de lo que da sentido a la vida o la hace buena. Pues bien, los principios a los que se llegaría a partir de esa posición original –sostuvo Rawls– tendrían que ver, básicamente, con la protección de libertades y la lucha contra la desigualdad económica, solo que el primer principio primaría sobre el segundo: o sea, no se podrían eliminar libertades en nombre de una mayor igualdad. Pero ¿cómo demostraba Rawls que la gente preferiría escoger el principio de justicia en aras de su propio interés sin suponer *nada* sobre la clase de personas que eran y su pasado? Rawls contestaría que lo que a él le interesaba no era una cuestión histórica (cómo y en qué circunstancias se escogen principios) sino qué principios son los justos.

Cuando Rorty empieza a escribir sobre temas políticos en los años ochenta, que posteriormente serán incluidos en *Contingencia, ironía y solidaridad*, ya han aparecido muchos críticos contra la teoría de la justicia de Rawls. Filósofos como Charles Taylor y Alasdair MacIntyre empiezan a alinearse, junto con politólogos como Michael Sandel y sociólogos de la religión como Robert Bellah, bajo la etiqueta del llamado *comunitarismo*, un término que cubre posiciones heterogéneas pero con algún denominador común: la crítica al liberalismo

individualista. El hecho de que algunos de estos autores usaran un estilo más narrativo, o que Hegel resonara más en sus obras, o que insistieran más en el peso de las tradiciones en los juicios éticos y políticos, podía haber atraído enormemente a un Rorty que llevaba ya años predicando a favor del historicismo. Pero no fue así. En uno de sus trabajos más sorprendentes, cuya primera versión presentó en el congreso de conmemoración del segundo centenario del Estatuto de Libertad Religiosa de Virginia en 1984, y que publicó en 1989, Rorty se puso del lado de Rawls para defender una concepción de la democracia como un sistema que mantiene la separación entre el espacio político y el espacio ético. Así, obviamente, marcaba distancias con los comunitaristas que criticaban a Rawls, pero, como siempre, hacía algo más y muy propio de él: rescribió las ideas de Rawls de tal manera que volvía a dar prioridad a la narrativa sobre la teoría. O sea, «historizó» al mismísimo Rawls. Su visión histórica del mundo moderno no cuadraba con la de los comunitaristas, pues no pensaba que la solución para la solidaridad fuera a dotar a la política de un vocabulario moral o antropológico. Pero su historicismo racial tampoco encajaba con las aspiraciones racionalistas del kantismo de Rawls, así que lo que hizo fue salvar todas las intuiciones de Rawls sobre el espacio político, pero justificó la superioridad de estas con una narración sobre el surgimiento de las instituciones y costumbres liberales.

Para llegar hasta ahí, Rorty partió del lema de Jefferson de que «no es una ofensa que mi vecino crea en veinte dioses o que diga que no existe ninguno», y lo reformuló como el principio de que la política puede separarse de las creencias fundamentales de cada cual. Por mucho que la religión y otras creencias pueden ser esenciales para la perfección individual, son irrelevantes para el orden social: «Los ciudadanos pueden ser tan religiosos o irreligiosos como les plazca siempre que no sean "fanáticos". Es decir, deben abandonar o modifi-

car las creencias que han dado razón y sentido a su vida si comportan una acción pública que no está justificada para una mayoría de ciudadanos» (EFI, 240).

Dewey ya había prestado atención a Jefferson en su día y Rorty volvía a seguir sus pasos, pero lo hacía con fines distintos, pues Dewey aún se mantuvo fiel a la idea jeffersoniana de que la valoración de un sistema político se mide en relación al grado en que satisface ciertos ideales morales. La Declaración de Independencia –como dijo Jefferson– no se basó en informes del pasado, o en estudios de las leyes e instituciones de antepasados, sino en principios naturales «que encontramos grabados en nuestros corazones». Para juzgar medidas políticas e instituciones, pues, hay que preguntarse si son moralmente legítimas. Como decía Dewey en la presentación de escritos de Jefferson que escribió en 1940:

> Aunque tengamos que encontrar otra serie de palabras [distintas a las de Jefferson] para formular el ideal moral de la democracia [...] una renovación de la fe en la naturaleza humana común, en sus potencialidades en general y particularmente en su capacidad para responder a la razón y la verdad, es un baluarte más seguro contra el totalitarismo que la demostración del buen éxito material o la devota adoración a formas legales y políticas especiales.

Rorty lo veía de una forma muy distinta. Jefferson creía que la facultad universal de la razón posibilita las virtudes cívicas, que la conciencia tiene una relación especial con la verdad moral, una conexión intrínseca que asegura que la deliberación dará lugar a una respuesta correcta a los dilemas científicos, políticos y morales que surjan. Visto así, una creencia que no se puede justificar ante el grueso de la humani-

dad no es una creencia, sino un prejuicio; no es producto de la facultad moral, sino efecto de algo que habría que purgarse de la conciencia. Pero esta doctrina es solo un lado del pensamiento de Jefferson separable del «lado pragmático: el que dice que cuando el individuo encuentra en su conciencia creencias relevantes para la política, pero no susceptibles de defensa en razón de las creencias comunes a sus conciudadanos, debe sacrificar su conciencia en el altar de la conveniencia general» (EFI, 240). Rorty introducía división allí donde otros buscarían unificación. El primer lado de Jefferson sería el más racionalista de la Ilustración, pero el otro, el pragmático, podía sobrevivir sin el primero.

Al adoptar esta postura, Rorty hizo dos cosas. En primer lugar, se alejó de los comunitaristas que consideran las instituciones liberales como inmorales y que, como solución, contraponen a los valores modernos otra concepción menos individualista de la naturaleza humana, una que habla menos de autonomía y más de interdependencia, menos del yo soberano y más de la comunidad solidaria. Pero Rorty no solo niega que el progreso de las instituciones liberales requiera de esa imagen alternativa de la naturaleza de la humanidad, niega, de hecho, que dependa de *cualquier* imagen de la naturaleza humana. Eso significa que el liberalismo político tampoco depende esencialmente de ciertos valores individualistas. El principio de tolerancia también es independiente de la concepción de la persona que a veces parece estar detrás de la teoría de Rawls. El principio de tolerancia solo dice que cada cual puede dar sentido a su vida como quiera y que hay que dejar que lo haga como quiera. Por lo tanto, aunque cierta imagen de la persona parezca más deseable, y otra imagen de la persona resulte preferible a otros, la esfera pública no *necesita* de ninguna.

En segundo lugar, Rorty reescribe una lógica de principios como una historia de convicciones, y reintroduce la fina teoría de Rawls en una historia mucho más densa. En *Teoría de la justicia* Rawls había

dicho que la posición original solo servía para dejar claras las restricciones que es *racional* imponer a los argumentos sobre principios, y por tanto, a los propios principios. Pero también afirmaba que su método consistía en organizar ideas intuitivas implícitas en convicciones *consolidadas* (como la propia fe en la tolerancia religiosa, o en la abolición de la esclavitud), que su teoría de la justicia se inspiraba en ideas básicas *ya incorporadas* a las instituciones políticas y en las tradiciones públicas de su interpretación, y que la «justicia como equidad es una concepción política, en parte porque tiene su *origen* en el seno de una determinada tradición política». Algunas de esas condiciones históricas –dijo– «inciden profundamente en los requisitos de una concepción *operativa* de la justicia». Dicho esto, Rorty podía hacer de las suyas y afirmar que dado que finalmente «los electores originales cubiertos por el velo de ignorancia ejemplifican cierto tipo de ser humano moderno, y no una naturaleza humana ahistórica» (EFI, 246), Rawls estaba dando vueltas innecesarias. Glosando otras partes de *Teoría de la justicia*, Rorty recordaba que incluso para Rawls las personas en la posición original *desconocen* sus concepciones del bien, pero *conocen* hechos como que las instituciones no son fijas y cambian a lo largo del tiempo, alteradas por circunstancias naturales y por conflictos entre seres humanos. Es decir, las personas en la posición original saben de historia, y se saben históricas. Gracias a esa memoria se excluye justamente de esa posición original a mucha gente que aún no ha dejado atrás el sistema de castas y el feudalismo, o que ignora la Revolución Francesa.

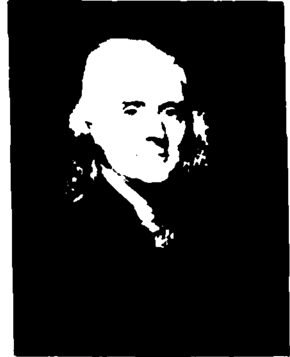
Pero evidentemente Rorty aún tenía que ir más lejos, pues Rawls no negaría que esa memoria es una condición, o un prerrequisito. No negaría que gente *educada* en una tradición liberal sea más propensa a una concepción de la justicia como equidad. Así que lo que Rorty afirmó fue todavía algo más fuerte: no es la supuesta racionalidad intrínseca



Retrato de John Rawls tomado en 1987.

de las personas lo que explica por qué prefieren esa forma de entender la equidad y organizar la vida común. La sociedad democrática quizás ya no necesita preguntarse: ¿Qué es lo que nos permite argumentar a favor de nuestra forma de sociedad? Quizás puede valerle ya la pregunta: ¿Qué es bueno para esta forma de sociedad? Quizás ya no necesita representar al sujeto que delibera como alguien que toma decisiones dictadas por la razón, sino solo como alguien que desea justificar sus elecciones. De hecho, la mayor parte de las veces llegamos a la conclusión de que alguien no es razonable solo *después* de que fallen numerosas tentativas de entendimiento. Decir que alguien no es razonable es confesar que no se nos ocurren cosas más concretas y eficaces con las que convencerle de su error. El hecho de que a veces no lleguemos a ninguna parte con ciertas personas, no equivale a la acusación tradicional de irracionalidad. Esa acusación presupone que la imposibilidad de aceptar ciertas ideas *prueba* la falta o el fallo de una capacidad esencial del ser humano, mientras que el enfoque pragmático solo dice que con esa persona no se puede llegar a nada en lo *político*, aunque esa persona puede ser enormemente inteligente y capaz de hacer bien muchas otras cosas en otros órdenes de vida (EFI, 260). Se puede, desde luego, leer a Rawls como una continuación del esfuerzo ilustrado por basar la política en la racionalidad, pero se puede mantener el impulso ilustrado y al mismo tiempo basar la política en la tradición política. «Lo que justifica una concepción de la justicia no es su fidelidad a un orden anterior a nosotros y que nos es dado, sino su congruencia con nuestra más profunda comprensión de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y con nuestra conciencia de que, dada nuestra historia y las tradiciones arraigadas en nuestra vida pública, esa

es la doctrina más razonable para nosotros». Leída como quería Rorty, la razonabilidad de esa doctrina quedaba despojada de toda filosofía. Hay algo antes de elegir principios, pero no se trata de la Razón, sino de las experiencias acumuladas en una sociedad que ha puesto la libertad por encima de la perfección. Pretender que la filosofía fundamente la teoría política es como si Jefferson usara la Biblia para defender la tolerancia religiosa. Si se insiste en hacer eso, no es porque la democracia no pueda funcionar sin filosofía, sino porque *aún* no ha logrado hacerlo y se encuentra en un punto de inflexión parecido al que vivió Jefferson cuando tuvo que encontrar un equilibrio entre un pasado religioso y un nuevo experimento social. Para defender la democracia no hay que devolverle al mundo el encanto que antes le atribuían las grandes concepciones de la vida. Para que funcione, tampoco hay que reformular cuestiones sobre la naturaleza humana, sino ponerlas entre paréntesis, soslayarlas benévolamente, igual que antes se hizo con las creencias religiosas. Toda esta «banalización» del ámbito público no tiene por qué verse como una pérdida, sino como un precio que merece la pena pagar a cambio de un tipo de liberación que quizás otras sociedades menos desencantadas no aseguran: la de dejar a la gente en paz, a su aire, dando forma a su propia concepción de la vida. Hay razones para actuar así: un peligro de devolver al mundo su encanto es que «es muy difícil sentirse encantando con una visión del mundo, y ser tolerante con las demás» (EFI, 266). Las democracias modernas seguirán fracasando en sus intentos de evitar la crueldad y cuidar la libertad, pero no porque las personas que se desarrollan en ellas carezcan de opiniones ampliamente compartidas sobre la naturaleza humana, o porque dejen de preguntarse por esa naturaleza. Su


Retrato de Thomas Jefferson, realizado por Rembrandt Peale hacia 1810.

fracaso no será una prueba, por sí sola, de que la democracia no puede funcionar sin nuevas dosis de encanto (igual que los problemas que tuvo después de la Ilustración no han sido una prueba de que no pueda funcionar sin religión). Que las instituciones deban valorarse según el tipo de personas que mejor encajan con ellas es tan discutible como que deban valorarse en función de los mandamientos divinos que satisfacen. También es discutible que las instituciones deban valorarse por algo más fundamentado que las experiencias acumuladas por una comunidad histórica que ha dado lugar a esas instituciones (EPI).

Pero tomarse pragmáticamente un enfoque de la justicia nos deja frente al problema fundamental: tenemos que seguir distinguiendo entre una forma respetable y una forma fanática de entender la vida. ¿Cómo? Rorty sostiene que no podemos contestar esa pregunta con una respuesta que suponga algún detrimento de la libertad. Que pase por aceptable o por inaceptable dependerá del grupo ante el cual creamos necesario aportar justificaciones, dependerá de la comunidad con la que nos identifiquemos. El fanatismo no es un riesgo para la Verdad o para un orden moral que exista *antes* de una amenaza contra la libre discusión, sino simplemente eso, una amenaza para la libertad y por tanto para la justicia (EFI, 249). La negativa a discutir qué es un ser humano, o qué es la racionalidad puede interpretarse como un desprecio hacia el propio espíritu de tolerancia y acuerdo que, se supone, resulta tan valioso para la vida democrática. Pero en este punto, el liberal pragmático solo puede encogerse de hombros y sugerir un cambio de vocabulario, en vez de pugnar por la definición de la palabra tolerancia.

Giro irónico

Al final de «La prioridad de la democracia sobre la filosofía» Rorty dejaba dos corredores abiertos hacia *Contingencia, ironía y solidaridad*. Argumentaba a favor de una concepción política sin filosofía, sin fundamentos, sin apelación a ninguna autoridad. Este *antiautoritarismo* empezaba a ser una de sus obsesiones, y aunque aún no usaba esa palabra, era uno de los lemas implícitos de la obra. La solidaridad -decía Rorty- no depende de encontrar algo común entre los participantes de la conversación de la humanidad, sino que depende de explayarse en detalles de las vidas de los que no parecen pertenecer a nuestro círculo (CIS, 207). La forma tradicional de entender la solidaridad es verla como efecto del reconocimiento de algo que todos los seres humanos poseemos. Pero en *Contingencia, ironía y solidaridad*, Rorty minimizaba otra vez la idea de persona, describiendo el yo como algo sin esencia, como una mera concatenación de creencias y deseos, una trama contingente. Semejante teoría del yo, había dicho ya en «La prioridad de la democracia a la filosofía», debía tomarse como una escalera que habría que tirar después de llegar a la política (EFI, 252). No proporcionaba una base para el liberalismo político, aunque al

disolver la idea de un yo profundo, podía favorecer la existencia de un yo meramente político. Algunas personas podrían aceptar esa teoría minimalista del yo que Rorty defendía, pero otras, sin duda, demandarían algo más sustantivo que combinara mejor con sus ideas de historia, o de racionalidad. Las personas que adoptaran una teoría débil de la persona como la de Rorty serían, pues, otros ciudadanos más, como lo son los racionalistas o los religiosos. Piensan de forma diferente, pero da igual mientras sean leales a la democracia liberal. Pueden estar en profundo desacuerdo, pero al menos creen en el experimento liberal, y aceptan que una sociedad con una mayoría que no comparta su imagen del yo es un mal menor comparado con el mal mayor que supondría una pérdida de libertad.

La consecuencia de negar que exista algo común a todas las personas es que la solidaridad no se logra gracias a un descubrimiento, sino por medio de la capacidad para ver a quienes parecían extraños como más semejantes a nosotros. La solidaridad es efecto de la imaginación y de la percepción más detallada de otras vidas (CIS, 18). Cuando decimos «¡También es un ser humano!» no estamos explicando por qué tenemos sensibilidad y debemos cambiar de actitud, sino que estamos expresando la necesidad de cambiarla y nuestro compromiso para dar explicaciones más detalladas sobre todo lo que nos ha llevado a cambiar de actitud. ¿Pero detalles de qué tipo? ¿Detalles sobre qué? ¿Qué *semejanza* percibimos entre ellos y nosotros? Rorty es claro en este punto: la posibilidad de hacer sufrir y padecer sufrimiento. Nos sentimos solidarios cuando percibimos el dolor de los otros. Pero para explicar cómo y cuándo lo percibimos no necesitamos volver a invocar una naturaleza humana común. Podemos, nuevamente, explicar qué clase de sensibilidad tenemos como resultado de vivir en una sociedad que sigue fracasando en muchos aspectos pero que dejó atrás algunas barbaridades, como el esclavismo, o que logró separar el Estado de la

Iglesia. Podemos decir qué *modus vivendi* llevamos como resultado de ser educados en una sociedad que progresivamente se ha cuidado más *de* sí misma, una sociedad que pone medios para impedir que sus miembros sean *incivilizados* (se hagan daño los unos a otros) y para que sus instituciones no sean *indecentes* (y hagan daño a los ciudadanos) por usar una distinción del politólogo Avishai Margalit que Rorty mencionó a veces. Por tanto, la raíz de la solidaridad no es algo positivo, sino las propias dudas que se nos han inculcado sobre nosotros mismos a lo largo de la historia, «la duda acerca de la sensibilidad que se tiene al dolor y a la humillación de los otros, la duda acerca de si los ordenamientos institucionales son aptos para saber hacer frente a ese dolor y a esas humillaciones, y la curiosidad por las alternativas posibles» (CIS, 216). La cultura occidental

> a menudo se califica, y con razón, de racista, sexista e imperialista, pero también es una sociedad preocupada por el hecho de ser racista, sexista e imperialista, así como por ser eurocéntrica, de miras estrechas e intelectualmente intolerante. Es una sociedad que se ha vuelto muy consciente de su capacidad para la intolerancia criminal y gracias a ello quizás más atenta a la propia intolerancia, más sensible a la deseabilidad de la diversidad que cualquier otra de la que tenemos noticia (EFII, 120-121).

No existe una manera neutral, no circular, de defender la afirmación de que la crueldad es lo peor que podemos hacer y que tenemos la obligación de evitarla. Esta afirmación se hace usando el léxico con el que se socializa a personas en ciertas provincias del mundo, pero es un léxico que –como dice Rorty– sirve para desconfiar del provincianismo.

> Percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales (de tribu, de religión, de raza, de costumbres, y las demás de la misma especie) carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación [...] es la razón por la que [...] las principales contribuciones del intelectual moderno al progreso moral son las descripciones detalladas de variedades particulares del dolor y la humillación (contenidas, por ejemplo, en novelas o en informes etnográficos), más que en los tratados filosóficos o religiosos (CIS, 210).

La cuestión, entonces, no es que la filosofía nos revele algo más profundo sobre la crueldad. El problema, más bien, es cómo ensanchar y perfeccionar la sensibilidad hacia esa crueldad que, por poca y limitada que sea, se ha conseguido desarrollar gracias a ciertas costumbres. La sociología, la historia y la antropología ayudan a desarrollarla, pero Rorty cree que la literatura ha sido mucho más útil en el pasado y podría seguir siéndolo en el futuro. Los humanos somos especialistas en un tipo de dolor: ofender, humillar. Podemos ridiculizar creencias y valores de otros, podemos obligarles a hacer cosas que destruyen su identidad y autoestima. Y esta capacidad, desde luego, tiene que ver mucho con el lenguaje y con la fantasía que los seres humanos, a diferencia de otros animales, han sido capaces de perfeccionar. Privar de lenguaje a una persona es sumamente humillante, una delicia para un torturador, preferible al alarido. También se puede enseñar a una persona a usar como lenguaje común un vocabulario que le degrada. Mofarse de las aparentes tonterías y nimiedades que sin embargo han sido cruciales en la vida de una persona también es una forma de infringir dolor. Obligar a alguien a contarse una historia sobre sí misma que no desea, otro tanto de lo mismo. Ser persona, después de todo, tiene que ver con la capacidad para contarse alguna historia concreta. En la cultura en que vivimos nos hemos acostumbrado también a

esto; cada vez ha sido más común aceptar la relación entre ser persona y reconocerse mediante alguna historia propia.

Los filósofos y los poetas han pensado la relación entre vida y poesía, pero para Rorty quizás fue Sigmund Freud quien mejor expresó la idea de que es posible ver la vida de todo ser humano como un poema. O más exactamente, gracias a Freud fue posible ver que una vida no tan oprimida por el dolor como para ser incapaz de adquirir un lenguaje, ni tan hundida por el trabajo como para no disponer de tiempo, puede generar una redescripción de sí misma. Rorty empezó a hablar de Freud antes de publicar *Contingencia, ironía y solidaridad*, hacia 1984, cuando impartió la charla «Freud y la reflexión moral» para el foro de psiquiatría y humanidades de Washington, que luego publicó en 1986 en un volumen sobre psicoanálisis titulado *Pragmatism's Freud*. La interpretación de Rorty en este ensayo era muy propia de él, pero tomaba pie en la perspectiva de algunos críticos literarios que ya habían visto el psicoanálisis como un vocabulario que ofrece a todos los individuos la posibilidad de convertirse en personajes de la absurda pero singular historia de su vida. Como dijo el crítico Philip Rieff en su *Freud: The Mind of the Moralist* (1961) –recuerda Rorty–, «Freud democratizó el genio dándole a cada uno un inconsciente creativo». Lionel Trilling, el viejo amigo de la familia Rorty, afirmó algo parecido en *Beyond Culture* (1965): «Freud mostró que la poesía pertenece naturalmente a la constitución misma de la mente [...] es una facultad productora de poesía». Posteriormente, el crítico Leo Borsani recordó en *Baudelaire and Freud* (1977) que la teoría psicoanalítica le dio a la noción de fantasía tal complejidad «que ya no podemos dar por sentada la distinción entre arte y vida» (CIS, 56).

Decir esto, sin embargo, no es una forma de regresar a algo más profundo. Describir a los seres humanos como productores de ficciones no es describir la naturaleza humana. Quizás lo creyeron los románticos –dice Rorty– cuando pensaron que la imaginación les ponía en

contacto con algo más sublime. Los modernos, en cambio, creen que la facultad de contarnos historias es algo útil y fascinante, pero no sublime, algo que hacemos a solas, elaborando nuestra peculiar colección de episodios, cosas, personas y palabras que han marcado nuestra vida de una forma que no tiene por qué ser relevante para los demás e incluso les puede parecer irrelevante (CIS, 56-57). Como dijo Rorty en otro momento, citando al propio Freud, el psicoanálisis no habría llamado tanto la atención si no hubiera sido por la relación que guarda con la vida *normal*, no patológica. Por eso, incluso si el psicoanálisis llegara a desaparecer en favor de otras formas de psiquiatría, muchas ideas de Freud «seguirían formando parte del sentido común de nuestra época» (EFII, 209 y PAA). Pero examinar todo lo que Rorty pensó sobre Freud nos llevaría muy lejos, cuando el asunto principal es este: la psicología «profunda» no ocupa el papel de la filosofía. Freud puede servir para muchos fines, pero en manos de Rorty solo es otro instrumento para defender la imagen de los individuos de las sociedades modernas como narradores por sentido común. En el esquema de Rorty, la literatura tiene tanta prioridad sobre la psicología como sobre la filosofía. Freud no es comprensible sin Cervantes, Shakespeare y Montaigne, algo que Harold Bloom también diría en sus libros, y que Rorty expresaba de una forma más pragmática y menos vehemente. En realidad, ya hemos dicho por qué la literatura tiene esa preeminencia: la literatura «comenzó a establecerse como rival de la filosofía desde el momento en que personas como Cervantes y Shakespeare empezaron a sospechar que los seres humanos eran, y debían ser, tan diversos que no tenía sentido pretender que todos ellos abriguen en su seno una única y honda verdad» (EFIV, 170). Una sociedad solidaria, entonces, es heredera del mundo de la novela pues en la novela –dirá Rorty glosando al escritor Milan Kundera– es el paraíso imaginario de los individuos, el territorio donde nadie posee la verdad, pero todo el mundo tiene derecho a ser comprendido, el espacio donde el hombre llega a ser un

individuo «al perder la certeza en la verdad y el acuerdo unánime de los demás» (EFII, 113).

El concepto de solidaridad presupone, entonces, una sociedad en la que la literatura ha ayudado a sus miembros a pensar que no vale la pena vivir una vida que carezca de ficción, una vida que no deje recrearse. Eso explica que en una sociedad que fomenta la tolerancia y trata de evitar la crueldad, la *destrucción* de la capacidad para convertir las contingencias de la vida en una historia medianamente interesante se considere una forma de tortura que hay que evitar y condenar.

Como he dicho antes, hacia el final de «La prioridad de la democracia a la filosofía» Rorty hacía algo más que reescribir la sofisticada teoría de Rawls como una sistematización *ex post facto* de las costumbres de las sociedades liberales. En aquel ensayo ya prefería anticiparse a una crítica que caería sobre él. A saber: que su actitud era frívola, cuando no cínica, y que su propuesta era una apología del chovinismo político y del irracionalismo. Su respuesta fue clara y previsible: la propia banalidad en temas filosóficos contribuye al desencanto del mundo, ayuda a hacer a sus habitantes más tolerantes.

> Históricamente la voluntad de no tomarse las cosas seriamente ha sido un importante instrumento de progreso. La ligereza no ha sido necesariamente enemiga de la moral. Una sociedad tolerante es, de algún modo, una sociedad que también ha aprendido a tomarse las cosas con menos espíritu de seriedad (EFI, 263).

En *La filosofía y el espejo de la naturaleza* Rorty ya había sugerido que los filósofos sistemáticos quieren dar grandes argumentos «y construyen para la eternidad», mientras que los edificantes «son reactivos

y ofrecen sátiras, parodias y aforismos» (FEN, 334). En *Contingencia, ironía y solidaridad* volvió a vindicar ese espíritu *reactivo*, pero lo asoció con la ironía mucho más que con la sátira. El filósofo edificante puede pasar por ridículo, pero ¿qué representa el intelectual de espíritu irónico? Un irónico suele ser alguien que simula ser menos de lo que realmente es. ¿Era eso a lo que se refería Rorty? ¿Es el filósofo irónico un filósofo fuerte disfrazado de débil? ¿O es el que cree –como a veces hizo Nietzsche– que el más fuerte en el fondo es el que se muestra más moderado, el que no requiere artículos extremos de fe, el que no transige sino que ama buenas dosis de contingencia, aquel que devalúa lo humano sin volverlo ínfimo? ¿No sería entonces un filósofo que considera que un «marco cómico» no es insuficiente ni indigno para dar sentido a las contingencias de la historia? Rorty sugirió en cierta ocasión esta prioridad del espíritu cómico sobre el espíritu trágico y el espíritu épico, inspirándose en *Attitudes Toward History* del crítico Kenneth Burke (EFIII, 292), pero en *Contingencia, ironía y solidaridad* no fue tan lejos y se limitó a oponer el espíritu irónico y el espíritu de seriedad.

¿Ironía o cinismo?

Se han dicho tantas cosas, y muchas de ellas tan absurdas sobre el papel de la ironía en el pensamiento de Rorty, que convendría aclarar algunos puntos. Rorty dijo muy claro que «formular una exigencia socrática... no es ser un ironista en el sentido en que empleo el término» (CIS, 92). El filósofo de estilo socrático, en efecto, busca definiciones de los términos para *escapar* de la circularidad del sentido común, mientras que el filósofo de estilo edificante, como hemos visto, lo que intenta es saber si es hora de *sustituir* un uso terminológico del sentido común por otro distinto más útil. La ironía de la que habla Rorty tampoco es una figura

retórica. La ironía consiste en decir lo contrario de lo que se quiere dar a entender, empleando un tono que insinúa cómo se deben interpretar realmente las palabras. Al hacer eso, el irónico puede darse cierto aire de superioridad. Este sentido de la ironía *no* es el que maneja Rorty. «A menudo se asocia la ironía con la indiferencia y la distancia. Yo asocié algo distinto a esta palabra» (CL, 93). «El tipo de ironía que tengo en mente [...] es un modo de percibirse a sí mismo, un estado de ánimo» (CL, 61). ¿Y cuál es exactamente ese modo de verse a uno mismo, esa actitud o modo existencial? La respuesta es que depende de si estamos en el espacio público o en el privado.

En el ámbito público el ánimo o espíritu irónico *no* debe confundirse con el *cinismo*. Este punto conviene aclararlo. El cinismo no es falsa conciencia. Según Marx la ideología es un conocimiento deformado de uno mismo. El cinismo no es eso. Marx dijo que quienes están presos de una ideología, «no lo saben, pero lo hacen». Lo cínicos, en cambio –como afirmó Žižek–, «lo saben muy bien, pero lo hacen». La ideología consiste en que una falsedad sea tomada seriamente como una verdad. El cínico, en cambio, no necesita la seriedad; reconoce la falsedad y sabe de sobra que todo es mentira. Sabe que usa máscara, pero no renuncia a ella, e incluso la exhibe. Pues bien, en el escenario político de los años ochenta, en el mundo postmoderno que le tocó vivir a Rorty, ya no solo se oía hablar del fin de las ideologías, sino que se hablaba de cinismo, ese estilo con que la ideología triunfante del capitalismo ponía descaradamente las cartas sobre la mesa, desvelando su propio secreto, pero aun así funcionando bien, o incluso funcionando mejor, dado que podía ponerse en ridículo sin que su eficacia se viera afectada. Los herederos de la Ilustración creían que el conocimiento puede curar la ideología. Se creía en el poder redentor y liberador de la Razón; el postmodernismo, en cambio, le daba una vuelta de tuerca al problema: la distancia, el conocimiento de lo que uno hace, no separa del poder, al contrario, puede

servir para integrarse más en él. El poder ya no necesita actuar con espíritu de seriedad. Puede ser eficaz hasta riéndose descaradamente de sí mismo. La ironía de Rorty surgió en esta época postmoderna, pero no tiene nada que ver con el cinismo postmoderno. Rorty se mostró cada vez más pesimista, sobre todo desde los años noventa, pero mantuvo un tipo de compromiso que escapa a la lógica del cinismo. No creía en la crítica de las ideologías al estilo marxista y usaba lemas, como el del fin de las ideologías, que también jaleaban liberales conservadores, pero no abandonó su esperanza en el experimentalismo. Expresó muchas dudas sobre la posibilidad de justicia global, a veces con enorme desesperanza, como en «¿Quiénes somos? Universalismo moral y selección (*triage*) económica» (WAW, 1996), pero aun así defendió las ventajas de la ironía sobre la seriedad, sin llegar a adoptar la impostura intelectual de un provocador. «Traté de despreciar a los liberales convencidos [...] pero lo que quise decir fue: tómate a ti mismo un poco más a la ligera. Sé consciente de ti mismo como de alguien que está a merced de las contingencias de su educación, cultura y ambiente. Creí que estaba ofreciendo consejos, no insultando» (CL, 159).

En *Contingencia, ironía y solidaridad*, como decía, en realidad hay dos tipos de ironía, la que tiene que ver con la vida en común y la que nos aparta de ella. Ninguna de las dos debe confundirse con el cinismo. La primera no está en contradicción con los lazos de *atracción*; la segunda, tiene más de *reacción*. En los dos casos la ironía tiene que ver con las historias que nos contamos a nosotros mismos. Como hemos visto, Rorty cree que los ciudadanos de las sociedades libres necesitamos construir lenguajes básicos con los que expresar «alabanza a nuestros amigos y desdén hacia los enemigos, o formularnos nuestros proyectos a largo plazo, nuestras dudas más profundas sobre nosotros mismos, y nuestras esperanzas más elevadas», discursos con los que «narramos, a veces prospectivamente, y a veces retrospectivamente, la historia de

nuestra vida» (CIS, 91). Pues bien, entre, entre esos ciudadanos, las personas irónicas son las más propensas a percibir la contingencia de esas historias. Las ironistas y los ironistas nunca son capaces de tomarse en serio a sí mismos porque creen que los términos mediante los cuales se describen a sí mismos están sujetos a cambio, porque creen que sus vocabularios últimos son fruto de la contingencia. Los ironistas, pues, son los que más desconfían de las miradas verticales, de arriba hacia abajo, «y colocan en su lugar la metáfora historicista de la mirada retrospectiva hacia el pasado, a lo largo de un eje horizontal» (CIS, 115). Pero si el ironista no se siente atado a nada fuera de la historia, sino solo conectado de una forma contingente con un pasado (CL, 120, 92-93). ¿No estamos de vuelta donde siempre estábamos? ¿No está diciendo Rorty que todo ironismo es simplemente un historicismo?

Como dijera del espíritu edificante de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Rorty insiste en que el espíritu irónico no es una teoría. Lo que el ironista *menos* desea es una *teoría* del ironismo. La utilidad del espíritu edificante era mantener viva la conversación, pero ¿qué utilidad tiene un demócrata irónico? «*¿Cuál es la virtud principal de un irónico?* La tolerancia», contesta en 1989 (CL, 101). Tomarse las cosas más a la ligera, entonces, ayuda a ser más tolerante y a evitar lo que más preocupa a un liberal.

> Tomo mi definición de liberal de Judith Shklar, quien dice que los liberales son personas que piensan que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer. [Y] empleo el término «ironista» para designar a esas personas que reconocen la contingencia de sus creencias y de sus deseos más fundamentales: personas lo bastante *historicistas y nominalistas* para haber abandonado la idea de que esas creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y del azar. Los ironistas liberales son personas que entre esos

deseos imposibles de fundamentar incluyen sus propias esperanzas de que el sufrimiento ha de disminuir, que la humillación de seres humanos por obra de otros seres humanos ha de cesar. [...] Para el ironista liberal no hay respuesta a la pregunta «¿por qué no ser cruel?» ni hay ningún apoyo teórico para la creencia de que la crueldad es horrible que no sea circular [...] El que cree que hay, para las preguntas de este tipo, respuestas bien fundadas [...] es todavía, en el fondo de su corazón, un teólogo o un metafísico (CSI, 17).

El ironista liberal, pues, quiere que su sociedad se comprometa con la erradicación de la crueldad, pero a diferencia de otros liberales, puede combinar ese compromiso «con el sentimiento de contingencia y transitoriedad del propio compromiso» (CIS, 61). Está convencido de que evitar la crueldad es una obligación fundamental, aun sabiendo muy bien que lo que ha provocado tal convicción no es nada más profundo que las contingentes circunstancias históricas.

Dicho esto, la cuestión que surge y que Rorty afronta es obvia: ¿Puede una sociedad funcionar con un programa de *socialización* en la ironía? Quizás sí, si circunscribimos la ironía a su sentido historicista. En una sociedad futura los individuos podrían ser historicistas por sentido común. El sentido común les llevaría a sentirse contingentes «del mismo modo que un número creciente de personas han llegado a ser ateas por sentido común» (CIS, 105). Semejante sociedad no sentiría la necesidad de responder a preguntas como «¿Por qué cree usted en esta sociedad?», o «¿Por qué le importa la humillación?» Igual que muchas personas en la actualidad no sienten la necesidad de responder a la pregunta: «¿Por qué no es usted cristiano?». Semejante sociedad tampoco tendría necesidad de justificar su solidaridad, porque no se le habría enseñado a usar un vocabulario en el que se planteara la justificación de ese sentimiento, sería una sociedad en la que las dudas sobre la retórica

pública no se combatirían mediante definiciones y principios sino mediante la demanda de alternativas y programas concretos.

> Sería útil distinguir el aspecto que el nominalismo y el historicismo ofrecen en el presente en una cultura liberal cuya retórica pública –la retórica con la que el niño es socializado– es aún metafísica, del aspecto que podrían ofrecer en un futuro cuya retórica pública estuviera tomada de los nominalistas y de los historicistas. Tendemos a suponer que el nominalismo y el historicismo son propiedad exclusiva de los intelectuales, de la cultura superior, y que las masas no pueden estar tan hastiadas de sus propios léxicos últimos. Pero recuérdese que hubo un tiempo en que también el ateísmo era propiedad exclusiva de los intelectuales (CIS, 105).

Una sociedad democrática, pues, *podría* organizarse con una retórica pública de valores historicistas, y de ese modo volverse más irónica. Sin embargo cierto grado de ironía –añade Rorty– debería mantenerse al margen de los procesos de socialización y de la retórica pública. «No puedo imaginarme una cultura que socialice a sus jóvenes de forma tal que les haga dudar continuamente del propio proceso de socialización de que son objeto. La ironía, si no es intrínsecamente resentida, es, al menos, reactiva. Los ironistas *tienen que* tener algo de lo cual dudar, algo de lo cual sentirse alienados» (CIS, 106 y PSH, 114-126).

Este segundo grado más radical de ironía (una especie de rechazo continuo de cualquier lenguaje normalizado) debería restringirse a la esfera íntima, a un ámbito de fantasía que no tiene ni debe tener importancia para la esfera pública. La creación y preservación de ese espacio, evidentemente, presupone ciertas condiciones políticas y económicas. Pero lo que ocurre en ese espacio, cuando existe, no

debe confundirse con algo relevante para el espacio público. La tentación de que ese tipo de ironía tenga relevancia ha sido otra tendencia típica de la filosofía. Nietzsche lo ejemplifica. En cambio, novelistas como Proust saben mantener la autocreación dentro de unos límites. Los novelistas aceptan la contingencia y logran hacer algo con lo que casualmente se tropiezan en la vida, mientras que los filósofos tratan de que su narración acabe poniéndoles en contacto con algo más imponente que ellos mismos y menos azaroso que su propia vida. O sea, acaban dejando menos espacio para la contingencia, aunque sea en nombre de la contingencia. Los filósofos, aunque quieran ser irónicos, siempre andan en busca de algo grandioso, y no se satisfacen con coleccionar pequeñas cosas. En las historias de los novelistas, las cosas podrían haber sido siempre de otra manera. En los relatos de los filósofos, «la teoría ironista es pérfida, propensa a hacer que uno se engañe a sí mismo» (CIS, 120). La forma de la teoría ironista es la narración, pero a diferencia de las formas novelescas de escritura, su relación con el pasado es una relación con un pasado visto a lo grande, un pasado que curiosamente siempre *desemboca* en la época en la que vive el filósofo irónico. El filósofo pues, no busca recrear un pasado reordenando episodios y detalles nimios. Lo recrea buscando lo completamente distinto, lo inefable. O sea, quiere ver el pasado de una forma incomparable a todas las formas en las que el pasado se ha descrito hasta ese momento.

La ironía en el espacio público, en resumen, no debe confundirse ni con la teoría ironista, ni con ciertas formas de ironía literaria. La ironía no fomenta la desafección social, aunque inspire reserva y duda. La retórica pública irónica es inseparable de la tolerancia. Al tomarse con ironía la propia tradición, al no apelar a grandes principios y fundamentos, la sociedad es menos enérgica y asertiva, pero también menos energúmena. *No* es una sociedad resignada, ni autocomplaciente.

La ironía privada, por su parte, es reactiva pero no grandiosa. Y lo que es más importante, *no* consiste tan solo en un acto de narcisismo. Este punto no se ha dejado claro y suele crear confusión, aunque Rorty lo explicó muy bien cuando en *Contingencia, ironía y solidaridad* habló de otro escritor que le fascinaba: Vladimir Nabokov. Esto es, el individuo puede entregarse a solas a su propia reinvención, y puede desarrollar un poder *enorme* para imaginar versiones alternativas de las cosas y las personas, pero si es un ironista, también sabe tomarse a la ligera su propio éxtasis. En esta misma obra (CIS, 159-162), Rorty distinguió cuatro tipos de libros:

- Los libros que nos ayuda a sentirnos más libres construyendo fantasías individuales.
- Los libros que nos ayudan a ser menos crueles. A su vez, estos se dividen en dos tipos:
    - los que nos ayudan a advertir los efectos nocivos de las instituciones en las personas (o sea los que nos ayudan a hacer que nuestra sociedad sea más decente, pues nos ayudan a ver algo que no veíamos sobre nuestra sociedad: racismo, pobreza, prejuicio, esclavitud, discriminación). Su descripción de la injusticia social hace cambiar la opinión pública más eficazmente que los informes históricos, las estadísticas o los periódicos (CL, 85, 88-89).
    - los que nos ayudan a advertir los efectos de nuestras fantasías individuales en los otros (o sea los que nos ayudan a ser personas más civilizadas, pues nos permiten ver algo que no veíamos sobre nosotros mismos). Al identificarnos con ciertos personajes, acabamos cayendo en la cuenta de lo que nosotros mismos hemos estado haciendo como individuos.

Para Rorty lo interesante de estos libros es que nuestros propios deseos de autonomía, nuestras obsesiones privadas por darnos forma, «pueden hacernos olvidar el dolor y la humillación que estamos causando. Son libros en los que se dramatiza el conflicto entre los deberes para consigo mismo y los deberes para con los demás» (CIS, 160). Este planteamiento explica que una de las partes más sorprendentes de *Contingencia, ironía y solidaridad* fueran los capítulos dedicados a Nabokov y Orwell. Los dos escritores tuvieron algo en común: escribieron sobre la crueldad, pero en *Lolita* Nabokov lo hizo *desde dentro*, mostrando con detalle y belleza cómo la búsqueda del deleite produce crueldad. Orwell, por su parte, describió la crueldad *desde fuera*, desde el punto de vista de las víctimas del régimen totalitario imaginado en *1984*, pero también lo hizo *desde dentro*, si se tiene en cuenta su retrato del torturador O'Brien en esta novela, con lo que consigue «articular la oscura conexión entre arte y tortura». Para sorpresa de algunos lectores Rorty mostró que Nabokov era un moralista (el propio Nabokov lo había dicho). Y para la de otros, recordó que Orwell se sirvió de la imaginación para describir a un torturador. Sorprendentemente, la escisión del joven Rorty entre los deberes con unas ideas políticas y las evasiones con unas flores, reaparecía en su obra maestra reformulada de una manera extraordinaria. Los ironistas y las ironistas liberales, los personajes que Rorty forjó en su mejor narrativa, no solo no necesitan reconciliar la esfera de la solidaridad y la esfera de la fantasía, sino que además, proclaman que la mejor comprensión del *conflicto* entre las dos esferas no la proporciona la filosofía, sino la buena literatura.

Consecuencias de la ironía

Entre 1998 y 2005, año en que se jubiló, Rorty fue profesor de Literatura Comparada en la Universidad de Stanford. En esta etapa y hasta el final de sus días, Rorty siguió manteniendo dos frentes de debate. El primero le mantuvo ligado a las derivas de la filosofía analítica, a las interminables discusiones sobre la noción de verdad y el realismo que seguían planteando filósofos como Hilary Putnam. También prestó mucha atención a las ideas de Robert Brandom sobre los espacios de racionalidad o a las de John McDowell sobre la idea de responsabilidad para con el mundo. Como tantas otras veces, pensó que había perspectivas más útiles y menos útiles para impulsar su propio proyecto de autodisolución de la epistemología. Como dijo en 1998, el tono de sus ensayos no es constructivo, sino eliminativo: eliminan diversas preguntas y controversias que no conducen a ninguna parte. En lugar de proponer un programa de investigación filosófica, criticó por mal concebidos algunos de esos programas. Si recojo lo que algunos filósofos han dicho sobre la verdad, es con la esperanza de desalentar el que se siga prestando atención a ese tema más bien estéril (EF III, 23).

Con ese espíritu de disolución afirmó que «La "verdad" no es un objeto posible de estudio, como tampoco lo es el "conocimiento". Ninguno de los dos posee una naturaleza que haya que entender» (CL, 179). «Ya no es necesario tener una teoría sobre el sentido de la palabra "verdad"» (DSF, 72-73 y PQV).

El segundo frente de debate que mantuvo está relacionado con los temas que hemos subrayado más en este libro. Comparadas con las controversias sobre epistemología, las disputas acerca de la elección moral parecen más importantes, pues con ellas «nos jugamos el sentido de quiénes somos» (DSF, 63). Después de CIS, en «La justicia como lealtad ampliada» (1997), se apoyó en la obra de Michael Walzer para criticar «Derecho de gentes» (1993) de Rawls y volver a insistir en que la racionalidad presupone y no explica los logros morales de las sociedades libres. La exclusión de sociedades fanáticas de la sociedad de los pueblos –dijo– no es debida a que detectemos su falta de racionalidad, sino a la imposibilidad de imaginarlas lo suficientemente parecidas a nosotros como para negociar con ellas. Los acuerdos dependen de la capacidad para ampliar el círculo de confianza, la esfera de lealtad, y no de una facultad racional que nos revele un desconocido terreno común (PP, 122).

Un debate que desencadenó CIS y que también suscitaban otros ensayos posteriores como «Una visión pragmatista de la racionalidad y la diferencia cultural» (PP, 1992) y «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo» (EF III, 1993), fue la tesis de que el reconocimiento de una víctima como un ser humano no explica los actos de solidaridad hacia ella. Se puede y se suele apelar a esa humanidad común, pero haciéndolo se expresa una reacción, y no se explica la acción realizada (por ejemplo, protegerla cuando es perseguida). Recordó ejemplos como el esclavismo en Estados Unidos y la masacre de judíos en Europa, o situaciones posteriores como el empobrecimiento de los negros en Estados Unidos y las matanzas de musulmanes en los Balcanes. En

todos esos casos, siguió atribuyendo los cambios de actitud hacia las víctimas y los actos de solidaridad hacia ellas como cambios de sensibilidad y no como el resultado del reconocimiento de una esencia humana universal. La reacción contra este tipo de argumento, por lo demás, no se produjo solo desde el bando kantiano. Ciertos sectores marxistas también criticaron a Rorty por tratar de deshacerse de *cualquier* noción de naturaleza humana, por ejemplo, Norman Geras, en su interesantísimo libro *Solidarity in the Conversation of Humankind. The Ungroundable Liberalism of Rorty* (1995).

Otra de las consecuencias que tuvieron tanto los escritos sobre política de los años ochenta como CIS fue la reacción de sus propios colegas socialdemócratas. Una de las más llamativas fue la de su viejo amigo Richard Bernstein, otro de los grandes protagonistas del giro pragmático que a diferencia de Rorty no reducía el legado de Dewey a un historicismo edificante. En su réplica de 1987 «One Step Forward, Two Steps Back: Rorty on Liberal Democracy and Philosophy» (a la que Rorty contestó con «Thughs and Theorists») y en una segunda de 1990, «Rorty's Liberal Utopia», Bernstein dejó claro que la propuesta de Rorty no era banal, pero al mismo tiempo afirmó tajantemente que la filosofía política de Rorty era «poco más que una apología ideológica para una anticuada versión del liberalismo de la guerra fría disfrazado de discurso postmoderno», o que el temperamento irónico era prácticamente indistinguible del más puro cinismo. Las respuestas de Rorty fueron sencillas: explicó las causas que, según su *credo político* (expresión suya), seguían impidiendo el desarrollo de la democracia en muchas partes del mundo y a continuación lanzó una idea insistente: si su filosofía antiautoritaria se tomaba en serio, entonces no bastaba con hacer teoría política de otra forma, sino que había que cuestionarse la utilidad de la teoría política en su conjunto, afirmación que ni Bernstein ni otros intelectuales asociados a la Teoría

Crítica estaban dispuestos a admitir. En el curso de esas discusiones, Rorty hizo, además, algo igualmente provocador: colocó a Bernstein muy cerca de Habermas, como si sus diferentes teorías sobre el *ethos* democrático no marcaran una diferencia en la práctica.

La propia relación de Rorty con Habermas merecería un capítulo aparte, dada su complejidad (CIS, 85-87). Rorty criticó abiertamente las idealizaciones de Habermas no solo en FEN, sino también en «Pragmatismo, relativismo e irracionalismo» (CP, 1979) y en «Habermas y Lyotard acerca de la postmodernidad» (EF II, 1984), aunque en ciertas ocasiones no dudaba en hacer frente común con el pensador alemán para oponerse a algunos pensadores postmodernos franceses (como en «Cosmopolitismo sin emancipación» (EFI, 1985). *'El discurso filosófico de la modernidad* (1985) fue el libro de Habermas que más gustó y estimuló a Rorty, probablemente porque tenía una estructura más narrativa y muy seguramente porque le criticaba a él de forma breve pero brillante. Habermas afirmaba allí que la distinción de Rorty entre discurso normal y discurso anormal ponía de manifiesto la corrupción del sano espíritu pragmatista por el terrible espíritu nietzscheano. «El *pathos* nietzscheano de una *filosofía de la vida* reformulada en términos lingüísticos, acaba nublando la sencilla idea por la que se guió el pragmatismo». Para Rorty, el ritmo de renovación de discursos –continuaba diciendo Habermas– ya no tiene como base un proceso de acreditación de su validez. Todo acaba siendo retórica, y las anomalías solo testimonian procesos de decaimiento vital, fases de envejecimiento análogos a los que pueden encontrarse en la naturaleza, pero no descubiertos «como consecuencia de soluciones *fallidas*, y de respuestas no *válidas*». Rorty contestó a este tipo de críticas aún con más ironía: Habermas decía que Nietzsche nubló las modestas intuiciones del pragmatismo, «pero si hubiera dicho que las *iluminó*, habría descrito exactamente lo que he estado intentando ha-

cer» (TT, 572). En *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* Nietzsche asoció precisamente el estado de ánimo historicista e irónico con una luz crepuscular, quizás la misma que Rorty usaba para iluminar al pragmatismo.

Más allá de ironías, lo cierto es que los debates con Habermas entre 1993 y 1996 fueron cada vez más técnicos y minuciosos, a raíz de ensayos como «Universalidad y verdad» de Rorty, «Rorty y el giro pragmático» de Habermas y su posterior replica (SV), o en la larga conversación mantenida en Polonia junto con Kolakowski sobre la situación de la filosofía (DBF).

Como hizo al discutir con otros colegas, Rorty usó dos tácticas contra Habermas: una le servía para mostrar que la idea de una pretensión de validez ética universal no era de mucha utilidad a la hora de imaginar mejores *medios* con los que alcanzar los fines de una sociedad libre y justa. La otra, mucho más directa, consistía en describir a Habermas como un Ilustrado aún no suficientemente secularizado. Rorty siempre acababa diciendo lo mismo a Habermas: postular una obligación moral con todo ser racional no ayuda en nada a entender ni fomenta el progreso moral: «No estoy seguro de poder distinguir a un agente racional cuando me encuentre con él, pero puedo reconocer a los seres que se me parecen lo suficiente como para imaginar más bien el uso de la persuasión que de la fuerza en mis relaciones con ellos. La aprehensión de esa semejanza me ayuda a pensar en ellos como miembros de una comunidad moral posible» (DSF, 70). Llegamos a acuerdos por motivos muy concretos, pero no porque de antemano algún dictado de la razón guíe implícitamente el proceso de negociación. Podemos decir, retrospectivamente, que un logro pacífico es un logro de la racionalidad, pero decir eso es, en el mejor de los casos, una forma de felicitarse por el logro o una simple abreviatura para referirse al complejo y denso proceso que ha tenido lugar. En el peor, una forma

de disimular la sensación de contingencia del proceso amparándose en algo superior y con más autoridad que las justificaciones que se han dado ante las partes. Rorty insistió en que se puede llegar a acuerdos sin el uso de la fuerza ni del fraude, y que esos acuerdos pueden calificarse de razonables: el hecho de que se llegue a ellos *sin* aplicar criterios previos y *sin* evocar fines universales *no* quiere decir que sean arbitrarios (DSF, 85). Una cosa es que no haya argumentos intrínsecamente válidos o inválidos, y otra que algunos de ellos nos resulten más provechosos o convenientes en relación con la audiencia a la que se dirigen (DSF, 115). Es totalmente discutible, diga Habermas lo que diga, que ese tipo de explicaciones sea menos racional que los principios universales «que imaginamos *ad hoc* para justificar nuestras acciones. No está claro que para solucionar dilemas morales con los que nos enfrentamos en un mundo en rápida transformación [...] haya que esperar la formulación de principios» (DSF, 66-67). Evidentemente, para el lado kantiano, decir eso sería justamente echarse en brazos de una razón puramente utilitaria. A lo que Rorty contestaría que, visto desde el lado utilitario, el problema lo tiene el racionalista, pues decir que debemos basarnos en principios es un síntoma de idolatría, un síntoma de la nostalgia del autoritarismo, de la necesidad de que haya algo superior a nosotros que garantice la eficacia de nuestro aprendizaje moral.

En 1999, en «Una vez más: sobre la relación entre teoría y praxis», Habermas afirmó que los filósofos aportan algo específico a la autocomprensión de las sociedades modernas. Rorty preguntaría en qué consiste eso tan específico, y si es algo que no puedan aportar la historia, la sociología y, sobre todo, la literatura. Habermas también afirmaba que filosofia sigue teniendo una relación especial con la democracia. «La filosofía y la democracia –decía– no solo surgieron en el mismo contexto histórico, sino que desde un punto de vista es-

tructural también dependen la una de la otra. El que el pensamiento filosófico tenga un repercusión pública requiere, de forma especial, la protección institucional de la libertad de pensamiento y de comunicación y, a la inversa, un discurso democrático permanentemente amenazado requiere también la vigilancia y la intervención de estos guardianes públicos de la racionalidad que son los filósofos». Rorty no lo diría así: la filosofía tiene, en efecto, una relación especial con la democracia. No existiría sin ella. Pero la democracia *no* necesita tener una relación especial con la filosofía. Puede existir sin ella, al menos mientras sigan existiendo la prensa libre, la historia, la sociología y la literatura. Los vigilantes de la racionalidad quizás se están atribuyendo una importancia un tanto inmerecida. Defender la democracia defendiendo la racionalidad es dar vueltas. La democracia se puede defender explicando qué medios harían vivir más democráticamente. Dado que vigilar el uso de la Razón no parece muy útil, tenemos algunas razones para cuidar directamente de muchas otras cosas. Si no se traduce en algo más concreto, velar por la racionalidad no marca una diferencia y la ironista liberal puede defender nuevas medidas que se le ocurran, más contundentes, contra la corrupción del poder judicial, la financiación ilegal de partidos, los privilegios fiscales de ricos y empresas, etc. Pero defender esas medidas no es emitir juicios *filosóficos*.

Otra consecuencia de *Contingencia, ironía y solidaridad* fue el debate en torno a la distinción entre lo privado y lo público. En este caso, los interlocutores de Rorty fueron politólogas feministas de la talla de Nancy Fraser, que para entonces ya había detectado prejuicios de género en la propia teoría social de Habermas. En su agudo ensayo «Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy» (1988) Fraser negó que la vida privada y la vida pública se debieran y pudieran separar como Rorty pensaba. O, más bien, afirmó que en caso de dividirla así sería posible prolongar la ceguera de género

tradicional de los hombres. Fraser había reformulado de una forma original el lema de los sesenta «todo lo personal es político», y sabía cómo mostrar que la construcción histórica del espacio privado no estaba exenta de prejuicios. Ante las críticas de Fraser, Rorty se limitó a afirmar que el espacio privado que las feministas ven con toda la razón politizado (el espacio doméstico donde también se explota a las mujeres) no tenía nada que ver con la esfera imaginativa de la que él hablaba, la esfera donde el individuo se reinventa a sí mismo con absoluta libertad (CL, 46). El problema -diría Fraser- es la frecuencia con la que los varones logran disfrutar de esa libertad autocreativa a costa de la falta de libertad y de la explotación de las mujeres que más cerca tienen. Una segunda crítica de Fraser a Rorty tuvo lugar en 1990, en «From Irony to Prophecy to Politics», después de que Rorty publicara «Feminismo y pragmatismo» (EFIII). Fraser estaba de acuerdo en el carácter esencialmente lingüístico del cambio social y en la importancia de los vocabularios no reglados en la creación de nuevas identidades, pero su modo de entender la lógica de la innovación política por medio del lenguaje y la dinámica social era muy diferente al de Rorty. Ella veía esa lógica como un proceso *colectivo* que tenía lugar en la propia arena política, a través de la lucha de distintos agentes sociales, y desde distintos niveles, mientras que Rorty adjudicaba a ciertas mujeres el poder poético para crear vocabularios anormales que luego calan en el resto de la sociedad. El poeta creativo que aparecía en CIS no era únicamente el poeta *fuerte* que ensalzaba Harold Bloom, y Rorty había leído mucha literatura escrita por mujeres. En «Feminismo y pragmatismo» añadía a las escritoras a su comunidad de profetas e ironistas que cambian las palabras en soledad, pero el feminismo le contraponía una construcción del género a través de movilizaciones lingüísticas colectivas. Las formas en las que Rorty describió la relación de los intelectuales con los movimientos contrarios a la discriminación racial y sexual también dieron lugar a equívocos. Creía, por

ejemplo, que el movimiento de los derechos civiles había funcionado de forma parecida a los movimientos sindicales, o sea, había surgido de bases populares animadas por líderes religiosos negros, para luego recibir el apoyo de los intelectuales blancos, mientras que el movimiento gay –decía– fue un movimiento que se creó desde arriba, y fue calando desde las universidades hasta la clase media con educación secundaria, pues los homosexuales demasiado pobres y sin estudios no podían salir del armario sin pagarlo con graves consecuencias (CL, 103). Estas descripciones fueron criticadas a veces por simples y otras por delatar el excesivo trato de favor que Rorty dispensaba a los ironistas liberales que «a diferencia de las masas, pueden usar al mismo tiempo más de un vocabulario» (CL, 102).

Rorty pensó que un excesivo énfasis en el reconocimiento de las diferencias culturales podía empujar a un segundo plano la eliminación de las diferencias económicas, lo cual le acarreó las críticas de quienes concebían la relación entre política cultural y cultura política de una forma más compleja. En «Is 'Cultural Recognition' an Useful Concept for Leftist Politics?» (*Critical Horizons*, 2000) Rorty afirmó que se puede evitar la estigmatización y discriminación de individuos y grupos, no reconociendo lo que tienen de diferente, sino por lo que tienen en común con otros grupos. En la sociedad ideal de Rorty, los ciudadanos y ciudadanas no tendrían que reafirmar sus identidades degradadas, simplemente porque todo el mundo sería educado de tal forma que le resultaría indiferente cualquier tipo de diferencias.

Religión *made in USA*

En sus últimos años, ironías de la vida, Rorty se vio abocado a un debate que parecía contradecir su profecía social. Durante años había pronos-

ticado una era donde el racionalismo cedería el paso a una cultura más secularizada, pero para finales de los noventa, la religión volvía a pedir a gritos paso a la esfera pública. En 1997, en una entrevista titulada «Se avecina una crisis» le preguntaron si pronosticaba el regreso de la religión en una era cada vez menos solidaria. Contestó que no, pero los acontecimientos no le dieron la razón. En 2002 Rorty seguía afirmando que la religión era cada vez menos importante y que el talente secular ya era de sentido común, pero el año en el que murió, 2007, la relación entre la política y la religión adoptó un rumbo en su país que él ya no pudo ver.

Barak Obama presentó su candidatura a la presidencia de Estados Unidos meses antes, el 10 de febrero de 2007, y se convirtió en el candidato del Partido Demócrata al año siguiente, el 3 de junio de 2008. En 2004 el Partido Demócrata se había estrellado con Kerry, en parte por el tema religioso. Kerry perdió mucho voto católico por su posición favorable al aborto, y porque no supo ganarse al resto del voto religioso. Los demócratas cambiaron de estrategia y siguieron una política parecida a la que el reverendo Jim Wallis recomendó a Ted Kennedy: si querían llegar al gobierno debían hacer como los conservadores y hablar más de sus valores morales y creencias básicas. Una cosa era defender la separación de Iglesia y Estado; otra muy distinta tratar de hacer política dando la espalda al lenguaje de la fe y la esperanza. Obama fue quien adoptó esa postura, y empleó un vocabulario que podían aceptar tanto votantes religiosos como no religiosos. En junio de 2006 declaró en un discurso:

> Los secularistas se equivocan cuando piden a los creyentes que dejen su religión en la puerta antes de entrar en la plaza pública. Frederick Douglass, Abraham Lincoln, William Jennings Bryan, Dorothy Day, Martin Luther King, la mayoría de los grandes reformistas en la historia de Estados Unidos no solo estuvieron motivados por la fe,

> sino que usaron constantemente un lenguaje religioso para defender su causa. Así que decir que los hombres y las mujeres no deberían dejar que sus «creencias morales personales» influyeran en el debate político público es algo absurdo en la práctica. Nuestra ley es, por definición, una codificación de nuestra moral, gran parte de la cual se funda en la tradición judeo-cristiana.

Obama reavivaba así la vieja tradición del movimiento cristiano de derechos civiles, el protestantismo radical y el Evangelio Social, pero también expresaba respeto hacia todos los sectores religiosos que no se sentían representados por los liberales. Sin embargo, no se limitaba a invitar a la religión a entrar en la esfera pública. También puso una condición a los creyentes para participar en este ámbito. Esa fue la otra cara del asunto. Sostuvo que «se puede estar contra el aborto por razones religiosas pero si se pretende aprobar una ley que prohíba tal práctica, no se puede apelar simplemente a la doctrina de una iglesia o evocar la voluntad de Dios. Hay que explicar por qué el aborto viola algún principio aceptable para personas que profesen cualquier fe, incluidas las personas que no profesan ninguna».

La estrategia de Obama, por tanto, fue doble: daba paso y al mismo tiempo lo regulaba. El problema es que las reglas de procedimiento que sugería no tenían por qué ser aceptadas por muchos sectores religiosos, pues esos sectores no las consideraban procedimientos neutrales, sino justamente típicas creencias del bando secular.

El mero papel de la religión en una sociedad secular preocupó a Rorty durante años y lo trató en ensayos como «Religion as Conversation-stopper» (PSH, 1994), «Anticlericalismo y ateísmo» (FR, 2001) y «Religion in the Public Square: A Reconsideration» (RPS, 2003). La primera tesis de Rorty fue que la religión es un bloqueador

de la conversación en la esfera política. La segunda, más moderada, es que *todos* los ciudadanos de una democracia deberían abstenerse de invocar cualquier autoridad que pueda bloquear la conversación. «Deberíamos intentar mantener la conversación sin intentar invocar principios, *ni filosóficos,* ni religiosos». Para entender estas dos tesis, debemos recordar varias cosas que Rorty dijo en el contexto estadunidense, y varias cosas que dijo en el europeo.

En el primer contexto hizo dos cosas. En el ámbito académico discutió el dichoso tema de si las creencias religiosas son racionales o no, si son conocimiento de algún tipo, y también propuso interpretaciones pragmáticas de ellas, de forma parecida a como ya hicieron James y Dewey, es decir equivalencias *morales* de esas creencias cuya funcionalidad no depende de su posesión o su falta de racionalidad (PSH, 148-167). Este debate, sin embargo, estaba enmarcado en otro, mucho más general, en el que Rorty analizaba el problema religioso en relación con los principios de tolerancia. En este otro debate, Rorty subrayó, nuevamente, el carácter *privado* que deberían tener todas las creencias religiosas. Afirmó que su postura no era exactamente la del ateísmo, si con eso se entendía la negación de la existencia de Dios. Su postura, más bien, era la de la gente *sin oído religioso*, personas que no se sienten con derecho a despreciar ni a los que creen apasionadamente en la existencia de Dios, ni a los que la niegan con igual pasión. Del mismo modo –añadió– los creyentes y los no creyentes no deberían sentirse con «derecho a despreciar a quienes piensan que su disputa carece de sentido» (FR, 49). Los ateos en el sentido de Rorty, pues, pueden parecer tan superficiales e indiferentes como los ironistas. No se sienten menos profundos que los dos otros bandos, pero ambos bandos pueden pintarlos como tibios y faltos de compromiso.

Si el *ateísmo* de Rorty no depende de una doctrina sobre la verdad de la religión sino de una postura política, entonces puede reempla-

zarse en muchos debates por el término de *anticlerical*. Los espíritus anticlericales también se desentienden del debate sobre la existencia o inexistencia de Dios, o sobre la naturaleza de las creencias religiosas, y se concentran en las consecuencias de las *instituciones* religiosas. No dicen ni que la religión sea verdadera ni falsa, lo que dicen es que ha sido y puede ser políticamente peligrosa, especialmente cuando las instituciones empujan a sus fieles a defender propuestas políticas que tienen consecuencias nocivas para otros ciudadanos (FR, 53). Las razones que los anticlericales tienen para oponerse a este tipo de intervención religiosa proceden de la experiencia acumulada en Europa y América a lo largo de la historia, y no de una teoría sobre la racionalidad. No es que hayan descubierto la verdad sobre la religión, sino que saben lo que se ha hecho en nombre de la religión durante siglos. Hay mandamientos religiosos con buena prensa, como «ama a tu prójimo como a ti mismo», pero la historia también muestra que es posible cuidarse los unos de los otros sin seguir mandamientos. No es que estemos más cerca de la Verdad que Cristo, Mahoma o Abraham. Simplemente, tenemos más experiencia que la que ellos pudieron abarcar (EL, 36).

Además de estas ideas generales, Rorty propuso algunas que concernían más directamente a la situación de su país. En numerosos debates Rorty agradeció los beneficios sociales que pudiera haber procurado a nivel parroquial y comunitario, pero insistió mucho más en los males que ocasiona cuando adoctrina, amenaza y obtiene poder económico y político. Recordó cosas tan comunes como que en su país un ateo solo puede convertirse en funcionario si logra disimular bien su falta de fe, o que nadie que se declare abiertamente ateo tiene la menor posibilidad de ganar las elecciones, o que solo los objetores de conciencia que alegan motivos religiosos se libran de penas. En vista de estos y muchos otros hechos, Rorty afirmó que la religión *no*

debería tener más influencia en la vida pública, sino que debía mantenerse restringida a la esfera de la vida privada, pero en esta ocasión no parecía suficiente sugerir a los creyentes que aprendieran a sentirse profundos de otra forma, o sea, que no tuvieran miedo a resultar menos profundos por hacer lo que más les importa en privado. Los ateos que leen poemas a solas *no* sienten que hagan cosas triviales, aunque no crean que esas cosas sean relevantes para la política y el resto de la humanidad. La gente religiosa quizás podía tomarse su fe del mismo modo. Pero no podía ser. Simplemente porque los creyentes piensan que la religión no es como la literatura y que el tipo de creencias que tienen no son comparables a aficiones o a obsesiones. Creen que son mucho más, creen que son verdades que tienen valor y significado más allá de la vida privada. Así que Rorty se tenía que enzarzar en el otro problema, el de la separación entre la religión y el poder del Estado, tenía que explicar cómo se pueden justificar las restricciones que, en nombre de la tolerancia, se imponen a las creencias religiosas en la esfera pública Su postura no fue decir que cuando una persona religiosa opina en la esfera pública sobre un tema tiene la obligación de dar un argumento que un interlocutor con otra religión o con ninguna religión pudiera aceptar. Su postura fue más pragmática. Lo normal es que los creyentes se nieguen a debatir así e interrumpan la conversación diciendo dos cosas: que obedecen a una autoridad, por ejemplo la de la Biblia, y que sus oponentes seculares respetan igualmente autoridades que ellos no tienen por qué obedecer, por ejemplo, las decisiones de la Corte Suprema de Estados Unidos. ¿Por qué la voluntad de ese órgano político debería tener prioridad sobre la Voluntad de Dios? En otro terreno de discusión, el creyente también podría llegar a decir «¿por qué vuestros textos sagrados, los de Jefferson, por ejemplo, tienen que ser más respetados que los nuestros?» El argumento de que los creyentes son irracionales cuando invocan la Biblia, mientras que los seculares son racionales cuando invocan sus principios –dijo Rorty– está



El filósofo Richard Rorty en Oxford en el año 2003.

efectivamente fuera de lugar. La única solución sería tratar de proseguir la conversación acordando que tanto los portavoces de la Razón y los mensajeros de Dios estén a la par a la hora de discutir. Esto no significa que los creyentes deban reformular sus argumentos religiosos de una forma no-religiosa, sino que *ambas* partes, la Ilustrada y la religiosa, se deberían acostumbrar a no apelar a las fuentes de las premisas de sus argumentos cuando los están defendiendo. O dicho de otra forma: los participantes en debates deberían acostumbrarse a la idea de que si una creencia logra obtener consenso, no debería importar tanto su origen. El bando religioso podría seguir diciendo que este modo de proceder no respeta el carácter de sus creencias, a lo que solo se podría responder que el procedimiento no le exige nada que no se le esté exigiendo también al bando de los ateos. Desde luego hay ocasiones en las que el lado religioso podría apoyarse en ciertos textos bíblicos (el Salmo 72 que manda defender la causa de

los pobres) para apoyar una ley de ayuda social que también apoya el lado ateo. Pero el lado religioso también puede citar Levítico 18:22 para oponerse a una ley de matrimonio homosexual. En el primer caso, ni la ley que protege el derecho a la libertad de expresión *ni la costumbre* debería impedir que los religiosos citen la Biblia, igual que no podrían impedir que los ateos citen a sus autoridades. Pero en el segundo caso –afirmó Rorty– aunque la ley no lo pudiera impedir, «la costumbre debería prohibirlo». Las personas que se oponen a ciertas leyes, y que expresan en público odio y asco hacia los homosexuales «deberían sentir vergüenza, y se les debería hacer sentir vergüenza». Si la costumbre no lograra impedir ese tipo de actitud, entonces se podría recalificar su lenguaje religioso como lenguaje de incitación al odio y aplicar contra él las leyes que castigan el acoso verbal. No hay principio general –dijo Rorty– que explique cómo reconciliar la neutralidad del Estado y el derecho a la libertad de expresión, por un lado, con la obligación del Estado de evitar la injusticia y la humillación, por el otro. No hay tal principio y por eso, a veces, los partidarios de la tolerancia no son tan tolerantes como para admitir ciertas formas de intolerancia (SV, 71).

Vattimo y la secularización de la filosofía

La posición de Rorty, por tanto, no fue que la sociedad liberal ya estaba curada de religión y que en consecuencia ya solo le quedaba curarse del racionalismo. Ni mucho menos. Mientras predicó contra el racionalismo tuvo que seguir predicando contra la religión pero, claro, no lo podía hacer en nombre del racionalismo, sino en nombre de la política. Y fue esta posición la que dio lugar a más equívocos, no solo en su país sino en otro escenario europeo en el que también participó el filósofo italiano Vattimo, al que Rorty conocía desde 1979. En aquel

año Vattimo había inaugurado el llamado «pensamiento débil», un talante filosófico de tono edificante que daba prioridad a la idea de interpretación sobre la idea de la verdad, lo cual explica el atractivo que tuvo para un Rorty que cada vez se interesaba más por filósofos que Vattimo conocía muy bien: Nietzsche, Heidegger y el propio Gadamer. En los años ochenta, Vattimo también hizo circular la idea de «secularización» de la filosofía, un proceso que supuestamente la liberaba de sus antiguas ambiciones y autoritarismo. Todo hacía presagiar un tipo de entendimiento entre Rorty y Vattimo. De hecho, en 1991 (EFI, 22) Rorty llegó a tildar a sus propios ensayos de ejemplos de «pensamiento débil». Los dos filósofos crearon un clima de cordialidad y coincidieron en grandes lemas, como el de decir adiós a la Verdad en espera de que la humanidad aprenda a cuidar mejor de sí misma. También coincidían en que la democracia es una naturalización del cristianismo y no encontraban ese hecho despreciable, como Nietzsche. «La hermenéutica y el pragmatismo –dijo Rorty– pueden ser vistos como apropiaciones alternativas del mensaje cristiano de que el amor es la única ley» (EL, 113). Quizás esa ley –añadía– podría compensar la obsesión de la Iglesia con las prohibiciones morales y sexuales y su «deseo, freudianamente explicable, de pureza» (EL, 121). En libros como *Creer que se cree*, Vattimo había formulado una retórica que decía adiós a la religión del *poder* para poder dejar libre a la religión del *amor*. La cuestión ya no es si Dios tiene poder o no sobre la humanidad, «pues Vattimo interpreta la doctrina cristiana de la encarnación como cesión por parte de dios de todo su poder al hombre; como cesión, por parte del padre, de todo su poder al hijo» (EL, 39).

La caridad postcristiana de la que hablaba Vattimo guardaba, entonces, un cierto parecido con la solidaridad postilustrada de Rorty. Pero solo era eso, un parecido. «Existe una gran diferencia entre la gente como yo y la gente como Vattimo... pero simplemente es la diferencia

entre la idea de una *gratitud* injustificable y la de una *esperanza* injustificable» (FR, 63). Ese parecido fue suficiente para caminar juntos hasta cierto punto del camino, pero no para impedir que Rorty diera su último giro: era bueno abandonar de una vez a Dios y dejar paso al amor, sin duda, pero no era necesario hacerlo en nombre de Cristo. El ideal de una sociedad guiada por el «ama a tu prójimo como a ti mismo» -dijo Rorty- es un ideal *imposible*. El ideal de una sociedad en que todos tienen suficiente respeto por los demás como para no presumir que alguno de sus deseos es intrínsecamente malvado, es, en cambio, un ideal posible. Este segundo ideal es el que, por medio del desarrollo de la democracia social y de la tolerancia, hemos plasmado gradualmente en los dos últimos siglos» (EL, 33). No era imprescindible, pues, una retórica postcristiana para creer en el futuro de la tolerancia. El ateísmo irónico, finalmente, *carece de oído* no solo para la disputas entre creyentes y no creyentes, sino también para la nostalgia de los que creen que creen. Puede que a estos aún no les sea suficiente creer en la política, puede que necesiten algo más, puede que aún sigan sintiéndose en deuda con el padre que les cedió todo. Sea como sea, para un ateo irónico, su mensaje de amor no puede tener prioridad sobre la democracia, es decir, no puede ser una visión con pretensión universal, sino solo otra forma posible de dar sentido a la vida en privado.

APÉNDICES

OBRAS PRINCIPALES

Obras de Rorty, y las siglas usadas en el texto para referirnos a las mismas:

GL *El giro lingüístico. Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística.* Barcelona, Paidós, 1990. Publicado en inglés en 1967. La versión española incluye introducción de Gabriel Bello y dos textos posteriores de Rorty.

FEN *La filosofía y el espejo de la naturaleza.* Barcelona, Paidós, 2001. Publicado en inglés en 1979. Algunos fragmentos se publicaron con anterioridad entre los años 1977-1979.

CP *Consecuencias del pragmatismo.* Madrid, Tecnos, 1995. Publicado en inglés en 1982. Recoge ensayos publicados entre 1972 y 1980: "El mundo felizmente perdido", "Conservando la pureza de la filosofía: ensayo sobre Wittgenstein", "Superando la tradición: Heidegger y Dewey", "La profesionalización de la filosofía y la cultura trascendentalista", "La metafísica de Dewey", "La filosofía en cuanto género literario: ensayo sobre Derrida", "¿Hay algún problema con el discurso de ficción?", "El idealismo del siglo XIX y el textualismo del XX", "Pragmatismo, relativismo e irracionalismo", "El escepticismo en Cavell", "Método, ciencia y esperanza social" y "La filosofía hoy en América".

FH *La filosofía en la historia.* Barcelona, Paidós, 1990. Coeditado con Quentin Skinner. Publicado en inglés en 1984.

CIS *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991. Publicado en inglés en 1989. Basado en conferencias de 1986 y 1987.

EFI *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. Barcelona, Paidós, 1996. Publicado en inglés en 1991. Recoge ensayos publicados entre 1983 y 1988: "¿Solidaridad u objetividad?", "La ciencia como solidaridad", "¿Es la ciencia natural un género natural?", "Pragmatismo sin método", "Textos y terrones", "La indagación intelectual como recontextualización: una explicación antidualista de la interpretación", "Fisicalismo no reductivo", "Pragmatismo, Davidson y la verdad", "Representación, práctica social y verdad", "Ruidos poco conocidos: Hesse y Davidson sobre la metáfora", "La prioridad de la democracia sobre la filosofía", "Liberalismo burgués posmoderno", "Sobre el etnocentrismo: respuesta a C. Geertz" y "Cosmopolitismo sin emancipación: respuesta a J. F. Lyotard".

EFII *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos II*. Barcelona, Paidós, 1993. También publicado en inglés en 1991. Incluye ensayos, publicados entre 1984 y 1989: "La filosofía como ciencia, como metáfora y como política", "Heidegger, contingencia y pragmatismo", "Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje", "Heidegger, Kundera y Dickens", "Deconstrucción y circunvención", "Dos significados de 'logocentrismo': respuesta a Norris", "¿Es Derrida un filósofo trascendental?", "De Man y la izquierda cultural norteamericana", "Freud y la reflexión moral", "Habermas y Lyotard acerca de la postmodernidad", "Unger, Castoriadis y el romance de un futuro nacional" e "Identidad moral y autonomía privada: el caso de Foucault".

TB "A Talent for Bricolage. An Interview with Richard Rorty", *The Dualist*, 2, 1995, pp. 56-71.

DSF *Debate sobre la situación de la filosofía.* Madrid, Cátedra, 2000. Publicado originalmente en 1996. Discusión entre Rorty, Habermas y Kolakowski.

DP *Deconstrucción y pragmatismo.* Compilado por C. Mouffe, con textos de Rorty, Derrida, S. Critchley y E. Laclau. Barcelona, Paidós, 1998. Original en inglés de 1996.

EFIII *Verdad y progreso. Escritos filosóficos III.* Barcelona, Paidós, 2000. Publicado en inglés en 1998. Incluye los siguientes ensayos del periodo 1992-1996 (salvo un par de ensayos anteriores): "¿Es la verdad una meta de la investigación?", "D. Davidson *versus* C. Wright", "H. Putnam y la amenaza del relativismo", "J. Searle en torno al realismo y el relativismo", "C. Taylor en torno a la verdad", "D. Dennett en torno a la intrinsicidad", "R. Brandom en torno a las prácticas y representaciones sociales", "La idea misma de una responsabilidad humana hacia el mundo: la versión del empirismo de J. McDowell", "Armas antiescépticas: M. Williams *versus* D. Davidson", "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo", "Feminismo y pragmatismo", "El final del leninismo, Havel y la esperanza social", "La contingencia de los problemas filosóficos: M. Ayers en torno a Locke", "Dewey, entre Hegel y Darwin", "Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía" y "Derrida y la tradición filosófica".

PV *El pragmatisme, una versió.* Barcelona, Eumo, 1998. Lecciones impartidas en la Universidad de Girona en el año 1996. También versión en español: *El Pragmatismo, una versión.* Barcelona, Ariel, 2000. Lección I: Pragmatismo y religión. Lección II: El pragmatismo como un politeísmo romántico. Lección III y IV: Universalidad y verdad. Lección V: Panrelacionismo. Lección VI: Contra la profundidad. Lección VII. Ética sin obligaciones universales. Lección VIII. La justicia como una lealtad más am-

plia. Lección IX: ¿Queda algo valioso por salvar en el empirismo? Lección X: El empirismo de McDowell (o sobre la capacidad humana de responder ante el mundo).

FNP *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX.* Barcelona, Paidós, 1999. Publicado en inglés en 1998. Basado en una serie de conferencias impartidas en el periodo 1995-1997. La edición española incluye un glosario de Ramón del Castillo.

PP *Pragmatismo y política.* Barcelona, Paidós, 1998. Introducción y selección de ensayos por R. del Águila. Recoge los siguientes trabajos publicados originalmente entre 1992 y 1997: "Trotsky y las orquídeas silvestres", "Los intelectuales y el fin del socialismo", "Movimientos y campañas", "Una visión pragmatista de la racionalidad y la diferencia cultural" y "La justicia como lealtad ampliada."

EC *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo.* Buenos Aires, FCE, 1997. Tres conferencias impartidas en Austria y París en 1993.

NP "Norteamericanismo y pragmatismo", en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política* nº 8, octubre 1993, pp. 5-25.

WAW ¿Quiénes somos? Universalismo moral y selección (*triage*) económica", en *Revista de Occidente,* 1998. Original en inglés de 1996: "Who Are We? Moral Universalism and Economic Triage". *Diogenes,* enero 1996, nº 44, pp. 5-15.

PSH *Philosophy and Social Hope.* Nueva York, Penguin Books, 1999. Colección de ensayos que incluye: "Trotsky and Wild Orchids", "Truth without Correspondence to Reality", "A World without Substances or Essences", "Ethics without Principles", "The Ba-

nality of Pragmatism and the Poetry of Justice", "Pragmatism and Law: A Response to David Luban", "Education as Socialization and as Individualization", "The Humanistic Intellectual: Eleven Theses", "The Pragmatist's Progress: U. Eco on Interpretation", "Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance", "Religion as Conversation-stopper", "T. Kuhn, Rocks and Laws of Physics", "On Heidegger's Nazism", "Failed Prophecies, Glorious Hopes", "A Spectre is Haunting the Intellectuals: Derrida on Marx", "Love and Money", "Globalization, the Politics of Identity and Social Hope", "Looking Backwards from the Year 2096" y "Back to Class Politics".

FF *Filosofía y futuro*. Barcelona, Gedisa, 2002. Selección de ensayos de Rorty publicada originalmente en alemán en el año 2000. Incluye: "Filosofía y futuro", "Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía", "Filosofía analítica y filosofía transformativa", "La justicia como lealtad ampliada", "Spinoza, el pragmatismo y el amor a la sabiduría", "El ser al que puede entenderse, es lenguaje", "Orquídeas silvestres y Trotsky" y "Persuadir es bueno: un diálogo con Richard Rorty".

SV *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* Buenos Aires, Amorrortu, 2007. Dos escritos de Rorty y uno de Habermas. El primero de Rorty ("Universalidad y verdad") se publicó en 1993 y también está incluido como tercera lección de PV. El de Habermas ("El giro pragmático de Richard Rorty") es del año 1996, y también se publicó en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 17, noviembre de 1997. El debate completo apareció en Brandom, R. (ed.) *Rorty and his Critics*. Blackwell Publishers, 2000.

TPP *Truth, Politics and "Postmodernism"*. Dos largas charlas que Rorty impartió para el tercer ciclo de las Conferencias Spinoza (Van Gornum, 1997). La primera se tituló: "It is desirable to love truth?". La segunda: "Is 'Post-modernism relevant to Politics".

PAA "Pragmatism as Anti-authoritarianism", *Revue International de Philosophie* (nº 207, 1999). También incluido en *A Companion to Pragmatism*, editado por J. R. Shook, y J. Margolis, Blackwell, 2006.

RPS "Religion in the Public Square: A Reconsideration", *Journal of Religion Ethics*, 2003, 31.1: pp. 141-149.

CL *Cuidar la libertad.* Madrid, Trotta, 2005. Entrevistas editadas y presentadas por E. Mendieta. Abarcan desde el año 1992 hasta el 2001: "De la filosofía a la post-filosofía", "¿Una política post-filosófica?", "Después de la filosofía, la democracia", "Hacia una cultura post-metafísica", "Los pobres son la gran mayoría", "Es bueno persuadir", "Contra los jefes, contra las oligarquías", "Se avecina una crisis", "Sobre filosofía y política, "Lo mejor no es siempre mejor" y "Sobre el 11 de septiembre." La versión inglesa *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself. Interviews with Richard Rorty* (Stanford University Press, 2006) también incluía: "The Quest for Uncertainty: Richard Rorty's Pilmigrage", "Worlds or Words Apart? The Consequences of Pragmatism to Literary Studies" y "Biography and Philosophy".

FR *El futuro de la religión.* Barcelona, Paidós, 2006. Publicado en inglés en 2005. Recoge el ensayo "Ateísmo y Anticlericalismo" publicado en 2001. También incluye un ensayo de G. Vattimo y una conversación entre ambos.

PQV *¿Para qué sirve la verdad?* Buenos Aires, Paidós, 2007. Debate con Pascal Engel en 2002. Publicada originalmente en francés en 2005.

EFIV *La filosofía como política cultural. Escritos filosóficos IV.* Barcelona, Paidós, 2010. Publicado en inglés en 2007. Incluye los siguientes ensayos escritos en el periodo 1997-2005: "La política cultural y la cuestión de la existencia de Dios", "El pragmatismo entendido como politeísmo romántico", "La justicia como

lealtad de amplio espectro", "Errores honestos", "Grandiosidad, profundidad y finitud", "Pragmatismo y romanticismo", "Filosofía analítica y filosofía conversacional", "La perspectiva pragmatista de la filosofía analítica contemporánea", "Naturalismo y quietismo", "Wittgenstein y el giro lingüístico", "Holismo e historicismo" y "Kant *versus* Dewey: la situación actual de la filosofía moral".

PTG El ensayo "La filosofía como genero transicional" incluido en EFIV es una versión abreviada de "Philosophy as a Transitional Genre", en Benhabib, S. y Fraser, N. (eds.), *Pragmatism, Critique, Judment. Essays for Richard Bersntein*, Cambridge, The MIT Press, 2004, pp. 3-28.

EL *Una ética para laicos*. Buenos Aires, Katz, 2010. Publicada en 2008. Recoge una conferencia impartida en Turín en el año 2005 y una introducción de Gianni Vattimo. Versión orginal: *An Ethics for Today* (Columbia University Press, 2010) con presentación de J. W. Robbins y un epílogo de E. Dann.

IA "Intellectual Autobiography", en Auxier, R. E. y H. Lewis E., (eds.): *The Philosophy of Richard Rorty*. Southern Illionois University Carbondale, 2010. Escrito finalizado poco antes de su fallecimiento en 2007.

RR *The Rorty Reader*. Editado por Voparil, Ch. y Bernstein, R. J. Blackwell Publishing, 2010. Selección de textos representativos de Rorty con profusas y útiles introducciones de Chris Voparil. Incluye algunos ensayos importantes pero poco conocidos como "Redemption from Egotism: James and Proust as Spiritual Exercices" y "The Fire of Life".

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Rorty	Historia, pensamiento y cultura
1931. Nace Richard Rorty, el 4 de octubre en Nueva York.	**1931**. *La superación de la metafísica mediante el análisis del lenguaje* de Rudolf Carnap.
	1933. Ascenso de Hitler al Poder.
	Comienzo del *New Deal*.
1938. Escribe una carta de presentación al Harvad College Observatory.	**1938**. *Lógica, Teoría de la investigación* y *Liberalismo y Acción social* de John Dewey.
1939. Su familia se muda a Flatbrookvile, New Jersey.	**1939**. Fin de la Guerra Civil Española.
	Libertad y cultura, de John Dewey.
	1939-1945. Segunda Guerra Mundial.
1949. Ingresa en la Universidad de Chicago.	
	1951. *Dos dogmas del empirismo* de Willard O. Quine.

Vida y obra de Rorty	Historia, pensamiento y cultura
1952. Realiza estudios de Máster en la Universidad de Yale.	**1952.** Muere John Dewey.
1954. Contrae matrimonio con Amelie Oksenberg. Nace su primer hijo, Jay Rorty.	**1954.** Se publica íntegramente por primera vez *La crisis de las ciencias europeas* de Edmund Husserl, escrita en 1936.
1956. Rorty defiende su tesis doctoral: *El concepto de potencialidad.*	
1965. Profesor Asociado en la Princeton University.	**1965.** Asesinato de Malcolm X.
1967. Rorty edita *El giro lingüístico: dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística.*	**1967.** *De la Gramatología* y *La escritura y la diferencia* de Jacques Derrida.
1970. Profesor Titular de Filosofía en Princeton hasta 1982. Se divorcia de su primera esposa.	**1970.** *La estructura de las revoluciones científicas* de Thomas S. Kuhn.
	1971. *Teoría de la justicia*, de John Rawls.
1972. Contrae matrimonio, en segundas nupcias, con Mary Varney, con quien tendrá dos hijos, Kevin y Patricia.	**1972.** Escándalo Watergate.
1979. Publicación de *La filosofía y el espejo de la naturaleza.*	

Vida y obra de Rorty	Historia, pensamiento y cultura
1981. Recibe una de las prestigiosas becas de la Fundación MacArthur.	**1981**. *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas.
1982. Publicación de *Consecuencias del pragmatismo*.	**1982**. Guerra de las Malvinas.
1983. Profesor de Humanidades en la Universidad de Virginia (hasta 1994).	**1983**. *Esferas de justicia*, de Michael Walzer.
1984. Rorty edita, junto con Quentin Skinner, *La filosofía en la historia: ensayos sobre historiografía de la filosofía*.	**1984**. *Postmodernismo, o la lógica cultural del capitalismo tardío* de Fredric Jameson.
1989. Publicación de *Contingencia, ironía y solidaridad*.	**1989**. *Las fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* de Charles Taylor.
1991. Publicación de *Objetividad, relativismo y verdad (escritos filosóficos I)* y *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos (escritos filosóficos II)*.	**1991**. *La Guerra del Golfo no ha tenido lugar* de Jean Baudrillard. *La ética de la autenticidad*, de Charles Taylor.
1994. Profesor de Literatura Comparada en la Universidad de Standford.	**1994**. *Políticas de la amistad* de Jacques Derrida. *El canon occidental* de Harold Bloom.

Vida y obra de Rorty	Historia, pensamiento y cultura
1995. Debate con Habermas (y Leszek Kolakowski) en Varsovia, publicado posteriormente bajo el título *Debate sobre la situación actual de la filosofía.*	**1995.** *El fin del trabajo* de Jeremy Rifkin. *El pragmatismo, una cuestión abierta*, de Hilary Putnam.
1998. Publicación de *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo xx* y *Verdad y progreso (Escritos filosóficos III).*	**1998.** *El liberalismo y los límites de la justicia*, de Michael Sandel.
1999. Publicación de *Filosofía y esperanza social.*	**2001.** Atentados del 11-S contra las Torres Gemelas.
2005. Publicación de *El futuro de la religión*, junto con Gianni Vattimo.	**2005.** *Verdad, lenguaje e historia*, de Donald Davidson.
2006. Publicación de *Cuidar de la libertad y la verdad se cuidará de sí misma.*	
2007. Publicación de *La filosofía como política cultural (escritos filosóficos IV).* Rorty fallece el 8 de junio de 2007.	**2007.** *Pensar políticamente*, de Michael Walzer. *La era secular*, de Charles Taylor.
2008. Publicación póstuma de *Una ética para laicos.*	**2008.** Barak Obama, presidente de Estados Unidos.

ÍNDICE DE NOMBRES Y CONCEPTOS

A

Analítica (filosofía) 12, 44, 47, 50, 51, 52, 55, 60, 66, 68, 69, 88, 99, 111

Antiautoritatismo 95

Ateísmo 38, 121, 122, 128

Autocreación 77, 107

B

Berlin, Isaiah 18

Bernstein, Richard J. 16, 21-22, 113-114

Bloom, Allan 35, 41

Bloom, Harold 17, 100, 118

Brandom, Robert 111

C

Cinismo 102-104, 113

Comunismo 28, 31, 41

Conocimiento 7, 15, 18, 28, 35, 39-50, 52, 53, 55, 57, 58, 59, 62, 64, 68-91, 95, 103-104, 112.

Continental (filosofía) 54

Contingencia 19, 20, 57, 76, 78-83, 95, 99, 101, 102, 104, 105, 106, 108, 110, 116, 117

Crueldad 16, 78, 80, 84, 95, 97, 98, 101, 106, 110

Cultura 8, 10, 16, 18, 21, 24, 37, 59, 61, 62, 65, 69, 70, 71, 80, 85, 97, 98, 104, 107, 112, 119, 120

D

Davidson, Donald 52, 57

Débil, Pensamiento 69, 127

Deconstrucción 12, 13, 72

Derrida, Jaques 12-13, 56, 67, 72

Democracia 13, 15, 47, 48, 59, 77, 84, 86, 88, 93-96, 101, 113, 116, 117, 122, 127, 128

Derechos humanos 112

Descripciones 98

Dewey, John 14-15, 19-21, 28-29, 31, 34, 44-50, 55-57, 60, 68-69, 71, 73, 75, 84-86, 89, 113, 122

Dialéctica 16, 66

Diálogo 12, 13, 16, 40, 54

Dios 21, 22, 23, 25, 26, 48, 59, 60, 76, 121-125, 127, 128

E

Educación 16, 30, 34, 62, 104, 119

Erizo, mentalidad de 18-22

Ética 26, 47, 81, 115

Espejo 57-65
Estados Unidos 11, 12, 13, 20, 25, 29, 30, 31, 32, 41, 44, 46, 84, 85, 112, 120, 124

F

Feminismo 28, 117-119
Fraser, Nancy 117-118

G

Gadamer, Hans-Georg 12, 60, 62, 127

H

Habermas, Jürgen 13, 14, 25, 65-66, 78, 114-117
Hegel, Wilhem F. 14, 20, 37-38, 45, 56, 57, 85, 88
Heidegger, Martin 19-20, 37, 38, 39, 44, 55-57, 60, 68, 72, 127
Hermenéutica 12, 55-61, 72, 81, 127
Historicismo 26-40, 65, 68, 75, 78, 86, 88, 105, 113
Hook, Sidney 28, 85

I

Ironía, ironismo 12, 14, 20, 31, 102-110, 114

J

James, William 14, 44, 46, 47, 71, 73, 122
Jefferson, Thomas 86, 88-90, 93, 124
Justicia 30, 86-94, 104, 109, 112

K

Kundera, Milan 100

L

Lenguaje 11, 18, 23, 39, 52-56, 69, 81-82, 98-99, 101, 118, 120, 121
Lingüístico, giro 10, 52-55
Liberalismo 85-90, 95, 113,
Literatura 16-18, 23-25, 61, 72-73, 98-101, 110, 111, 116-118, 124
Lyotard, Jean-François 114

M

McDowell, John 111
MacIntyre, Alasdair 87
Metafísica 19, 39, 43, 45, 60

N

Nabokov, Vladimir 36, 109, 110
Narración 11, 37, 38, 88, 108
Nietzsche, Friedrich 34, 72, 77, 102, 106, 114, 115, 127

O

Objetividad 59, 60

P

Peirce, Charles Sanders 14, 44-45, 46, 47, 52
Perfección 88, 93, 98
Persuasión 11, 80, 115
Platón, platonismo 27-40, 77, 81
Postmodernidad 22, 35, 81, 84, 103, 113
Pragmatismo 13-21, 44-47, 66-68, 85, 114

Progreso 56-66, 80, 85, 90, 101, 115
Proust, Marcel 38, 107
Putnam, Hillary 16, 57, 71, 111

Q
Quine, Willard Van Orman 42-43, 52, 57, 58

R
Rawls, John 86, 87, 89, 90, 91, 92, 101, 112
Relativismo 59, 79, 114
Religión 8, 18, 25, 26, 31, 35, 66, 73, 76, 79, 94, 98, 119-128
Representacionalismo 54, 57, 63, 64
Romanticismo 36

S
Sandel, Michael 87
Secular, secularismo 119-128
Sellars, Wilfrid 43, 44, 52, 57
Shklar, Judith 106
Solidaridad 19, 24, 33, 59, 60, 76, 77, 80, 81, 83, 87, 88, 95, 97, 101, 102, 104, 107, 110, 112, 113, 117, 127
Strauss, Leo 35, 38

T
Tolerancia 31, 80, 90, 93, 94, 101, 105, 108, 122, 124, 126, 128
Trilling, Lionel 28, 99
Trotsky 29, 31, 32, 75

U
Universalidad 20, 115
Utilidad, utilitarismo 21, 105, 113, 115

V
Validez universal 66
Vattimo, Gianni 26, 126-128
Valores 33, 49, 86, 90, 98, 107, 120
Verdad 7, 13, 19, 21, 22, 35, 39, 42, 45, 46, 48, 49, 50, 55, 58, 60, 62, 63, 64, 65, 68, 80, 82, 89, 94, 100, 101, 111, 112, 115, 122, 123, 127

W
Walzer, Michael 112
Weber, Max 35
Williams, Bernard 78
Wittgenstein, Ludwig 52, 53, 54, 56, 57
Wordsworth, William 36

Z
Zorro, mentalidad de 20, 21, 22

RORTY

Rorty y el giro pragmático

Richard Rorty (1931-2007) fue uno de los filósofos más influyentes de las últimas décadas del siglo XX. Su pensamiento se asocia con un movimiento filosófico que resurgió en Estados Unidos desde los años ochenta, el neo-pragmatismo, pero más en general con un giro pragmático que también adoptaron algunas filosofías europeas. Rorty dialogó con distintas tradiciones filosóficas, como la hermenéutica y la analítica, y entabló debates con figuras como Rawls, Habermas y Vattimo. A lo largo de sus numerosos libros y encuentros puso en cuestión la forma tradicional de teorizar sobre problemas como el de la verdad, la naturaleza humana y la validez de los principios morales, y propuso un modo más histórico de explicar el valor de los lenguajes humanos, las luces y sombras de la democracia, las tensiones entre la responsabilidad y la libertad, la separación entre religión y política, y la función de la literatura en una sociedad menos cruel.

Manuel Cruz *(Director de la colección)*


00038

8 425536 001789